

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

---

---

## INDEX:

	Pag.
Rév. Père Al. Arnoux: Quelques notes sur les enfants au Ruanda et à l'Urundi . . . . .	341
P. P. Arndt, S. V. D.: Die Religion der <i>Nad'a</i> (ill.) . . . . .	353
Frank G. Speck: Birch-Bark in the Ancestry of Pottery Forms . . . . .	407
P. P. Schumacher: La Phonétique du Kinyarwanda . . . . .	413
Gustav Lehmacher: Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre . . . . .	435
Dr. Walter Hirschberg: Der „Mondkalender“ in der Mutterrechtskultur . . . . .	461
Morice Vanoverbergh, C. I. C. M.: Iloko Substantives and Adjectives . . . . .	469
P. E. Tattevin, S. M.: Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte. (Nouvelles Hébrides.) . . . .	489
P. G. Peekel, M. S. C.: Religiöse Tänze auf Neu-Irland (Neu-Mecklenburg) (ill.) . . . . .	513
P. Césard: Histoire des rois du <i>Kyamtwara</i> d'après l'ensemble des traditions des familles régnantes .	533
Herbert Baldus: <i>Kashihá</i> -Vokabular . . . . .	545
William Christie MacLeod: Hook swinging in the Old World and in America: a problem in cultural Integration and disintegration . . . . .	551
Dr. Adolf von Duisburg: Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen . . . . .	563
Dr. Günther Stahl: Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens . . . . .	569
Analecta et Additamenta (583), Miscellanea (595), Bibliographie (605), Avis (629), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (633).	

---

---

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.  
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.  
Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKE, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:  
St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.





## Analecta et Additamenta.

	Seite
Schebesta Paul, P.: African Races . . . . .	583
Kohler, Missionsarzt Dr. med.: Die Krankengeschichte eines Zulukaffern . . . . .	585
Gusinde Martin, P.: Der Mongolenfleck bei einigen bolivianischen Indianerstämmen . . . . .	593
Métraux A.: Glückliche Beendigung einer Expedition zu den Uro-Chipaya-Indianern in Bolivien . . . . .	593

## Bibliographie.

Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Dr. Kaj Birket-Smith) . . . . .	605
Dumézil Georges: Le problème des Centaures (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	607
Westermann D. and Melzian: The Kpelle Language in Liberia (P. J. Lukas) . . . . .	608
Montalbán J. Francisco: Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen (P. Georg Höltker) . . . . .	609
Ixtlilxochitl Fernando de Alva: Das Buch der Könige von Tezcuco (P. Georg Höltker) . . . . .	609
Miller Gerrit S.: The controversy over human "missing links" (Dr. Viktor Lebzelter) . . . . .	610
Mjöberg Eric: In der Wildnis des tropischen Urwaldes (P. P. Schebesta) . . . . .	610
Tavera-Acosta B. Venezuela Pre-coloniana (P. Martin Gusinde) . . . . .	610
Bertoni, Dr. Moises Santiago: La Civilización Guaraní (P. Martin Gusinde) . . . . .	610
Howard, Harvey J.: Zehn Wochen bei chinesischen Banditen (P. Theodor Bröring) . . . . .	611
Montell Gusta: Dress and Ornaments in Ancient Peru (P. Georg Höltker) . . . . .	612
Thompson J. Eric: Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras (F. George Höltker) . . . . .	613
Saville H.: Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481—1468 (F. George Höltker) . . . . .	614
Album of Abyssinian birds and mammals (F. George Höltker) . . . . .	614
Bunzel Ruth L.: The Pueblo Potter (F. George Höltker) . . . . .	614
Plancquaert M.. S. J. Les sociétés secrètes chez le Bayaka (F. George Höltker) . . . . .	616
Schreiber Georg: Nationale und internationale Volkskunde (Dr. Rudolf Kriss) . . . . .	616
Wilhelm, Dr. Richard: Chinesische Wirtschafts-Psychologie (P. Theodor Bröring) . . . . .	616
Karlgren Bernhard: Some fecundity symbols in Ancient China (P. Theodor Bröring) . . . . .	617
Wedemeyer A.: Japanische Frühgeschichte (P. Theodor Bröring) . . . . .	617
Alvarez, P. Fr. José Ma., O. P.: Formosa (P. Martin Gusinde) . . . . .	618
Nyëssen D. J. H., Dr. Somatical Investigation of the Javanese 1929 (P. Martin Gusinde) . . . . .	618
Caton-Thompson G. The Zimbabwe Culture (P. Paul Schebesta) . . . . .	619
Bernatzik Hugo Adolf: Gari-Gari (P. Paul Schebesta) . . . . .	619
Seabrook W. B.: Geheimnisvolles Haiti (P. Georg Höltker) . . . . .	620
Stow William George: Rock-Paintings in South Africa from parts of the Eastern Province and Orange Free State (Dr. Viktor Lebzelter) . . . . .	620
Maes J., Lavechery H.: L'Art Nègre à l'exposition du Palais des Beaux-Arts (Dr. G. van Bulck) . . . . .	622
Williams Jvs. J.: Hebrewisms of West Africa (Dr. G. van Bulck) . . . . .	622
Brunhes Jean: Races (Dr. G. van Bulck) . . . . .	623
Cerulli Enrico: Etiopia Occidentale (Dr. G. van Bulck) . . . . .	624
Maes J., Dr.: Les trépieds et appuis-dos du Congo Belge (Dr. G. van Bulck) . . . . .	624
Smith, W. Ramsay: Myths and Legends of the Australian aboriginals (F. Martin Gusinde) . . . . .	625
Duncan Strong, William: Aboriginal Society in Southern California (F. Martin Gusinde) . . . . .	625
Ruez Luis F.: Los Indios Araucanos de la Republica Argentina (Antes and Ahora) (P. Martin Gusinde) . . . . .	626
Schmidt W.: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . . .	626

 Diesem Heft liegt ein Prospekt: LESER PAUL, Entstehung und Verbreitung des  
 Pfluges (Anthropos-ethnol. Bibliothek, Bd. III, Heft 3) der Aschendorff'schen Verlagsbuch-  
 handlung, Münster, bei. 



# Quelques notes sur les enfants au Ruanda et à l'Urundi.

Par le Rév. Père AL. ARNOUX, des Pères Blancs.

## Sommaire.

- |   |  |
|---|--|
| 1 <sup>o</sup> Introduction.                      | 14 <sup>o</sup> Mesures pédagogiques.                    |
| 2 <sup>o</sup> Grossesse.                         | 15 <sup>o</sup> Constitution intellectuelle de l'enfant. |
| 3 <sup>o</sup> Richesse d'enfants.                | 16 <sup>o</sup> Indépendance des enfants plus âgés.      |
| 4 <sup>o</sup> Naissance.                         | 17 <sup>o</sup> Education physique.                      |
| 5 <sup>o</sup> Position du père et de la parenté. | 18 <sup>o</sup> Mortalité infantile.                     |
| 6 <sup>o</sup> Dénomination.                      | 19 <sup>o</sup> Vêtements et ornements des enfants.      |
| 7 <sup>o</sup> Primogéniture et l'héritage.       | 20 <sup>o</sup> Logements des enfants.                   |
| 8 <sup>o</sup> Condition des enfants.             | 21 <sup>o</sup> Conduite morale.                         |
| 9 <sup>o</sup> Enfants illégitimes.               | 22 <sup>o</sup> Travaux infantiles.                      |
| 10 <sup>o</sup> Esclavage.                        | 23 <sup>o</sup> Mutilation du corps.                     |
| 11 <sup>o</sup> Autorité des parents.             | 24 <sup>o</sup> Initiation.                              |
| 12 <sup>o</sup> Influence des autres personnes.   | 25 <sup>o</sup> Education religieuse.                    |
| 13 <sup>o</sup> Adoption.                         | 26 <sup>o</sup> Enfants monstrueux.                      |

## 1<sup>o</sup> Introduction.

Les renseignements qui suivent n'intéressent que le pays de l'Urundi et du Ruanda habité par trois tribus différentes: *Batutsi*, pasteurs, *Bahutu*, autochthones et *Batwa* pygmées. Ces pays sont situés entre le 1<sup>o</sup> et le 5<sup>o</sup> de latitude sud, et le 29<sup>o</sup> et le 31<sup>o</sup> de longitude est de Greenwich. Ces pays sont assez connus, ainsi que leurs habitants pour que je m'expose à dire ce qu'on lit partout: cf. Dr. KANDT, *Caput Nili*; le voyage du duc de Mecklembourg; les articles parus dans l'«*Anthropos*»; le P. VAN DER BURGT *Dictionnaire Kikundi* (en vente à la Procure des Pères Blancs, Boxtel Hollande).

## 2<sup>o</sup> Grossesse.

Une femme enceinte continue à fréquenter la société. Elle se montre même avec fierté estimant par dessus tout la fécondité. Elle continue ses travaux, même les plus pénibles cultures, cuisine. Il n'est pas inouï qu'elle mette son enfant au monde dans le champ où elle piochait, ou auprès de la fontaine où elle allait puiser. Durant la gestation les rapports conjugaux sont aussi fréquents qu'auparavant, mais pour des raisons superstitieuses. Après le quatrième ou le cinquième mois de grossesse les époux pratiquent l'onanisme. La femme enceinte doit renoncer à certains aliments qui pour elle seraient nuisibles tabous, par exemple: *amateke*, des ignames, le lait de vache sous certaines formes. Les femmes enceintes pour attirer la protection des esprits sur leur progéniture multiplient les recours aux sorciers, font faire des sacrifices aux mânes par leur propre époux ou par leurs parents. Elles se confectionnent des ceintures d'amulettes; elles recherchent particulièrement celles qu'on nomme *ibiheko*, «les porteuses», c'est-à-dire les amulettes qui permettront à la femme de porter bientôt sur le dos un gentil enfant fort et parfaitement constitué.



### 3<sup>o</sup> Richesse d'enfants.

Au Ruanda et à l'Urundi les familles sont très nombreuses: il n'est pas rare de compter 8, 10, 12 enfants de la même mère. La polygamie a pour fin principale de multiplier les enfants d'un même individu et de lui donner par là un facteur de puissance; la force de la tribu dépend de l'abondance des enfants. On ne désire rien tant que de nombreux enfants: des filles pour les marier et recevoir une dot, des garçons pour qu'ils deviennent des guerriers capables de défendre le clan. Au *Muléra*, nord du Ruanda, à la naissance d'un garçon on répète: «*Varabyaye ichumu*, il a enfanté une lance», c'est-à-dire un soldat; à la naissance d'une fille: «*Inka yaravutse*, une vache vient de paraître» parce que cette fille sera plus tard échangée contre une vache, dot du mariage. La raison qui explique le plus aisément le divorce et qui le justifie aux yeux des païens c'est la stérilité attribuée à la femme: «*Nta cho amara*. Puisqu'elle n'a pas d'enfants, je la renvoie, elle est inutile.»

Une femme stérile, chassée de chez un premier mari, trouvera difficilement un autre époux. On met du reste toujours la stérilité sur le compte de la femme. On ne prend aucun moyen pour empêcher la conception ou la naissance à terme des enfants. L'avortement criminel est inconnu chez les femmes légitimement mariées; il n'est pratiqué que par les jeunes filles coupables.

Au Ruanda on reconnaît une femme mère à la couronne qu'elle porte constamment sur la tête. A l'intérieur de la hutte il est possible de voir plusieurs couronnes et ainsi de connaître le nombre d'enfants.

### 4<sup>o</sup> Naissance.

La naissance d'un enfant donne lieu à des réjouissances, civiles et religieuses. Tous les enfants des environs sont invités à un pick-nick dans lequel on leur sert les douceurs du pays: lait, miel, arachides grillées. On offre aussi les sacrifices d'action de grâce et impetratoires aux esprits de la famille pour que le nouveau-né grandisse en sécurité.

L'accouchement est assuré par des matrones qui sans avoir suivi de cours d'obstétrique ont cependant une grande réputation d'habileté. Les accidents en couche sont très rares. La délivrance est donnée en pature aux chiens. Le cordon ombilical est coupé à une longueur de 10 cm. La femme reste plusieurs jours sur un lit spécial: *ikiliri* qui consiste simplement en matelas de feuilles, de branchage, étendus par terre auprès du foyer. Quelques jours après l'accouchement la femme reprend ses travaux habituels. Pour elle — généralement — les couches ne sont qu'un incident insignifiant dans la vie et qui les préoccupe infiniment moins que les femmes des pays civilisés. Si une femme meurt enceinte on extrait l'enfant et on l'enterre à part.

### 5<sup>o</sup> Position du père et de la parenté.

Le père a droit à l'enfant, s'il a payé intégralement à ses beaux-parents la dot pour la femme. En cas de divorce les enfants suivront donc le père, mais s'il n'a pas acquitté la dot de mariage ou si on la lui a rendue, les enfants demeurent près de la mère ou de ses grands parents. Le père ne donne pas



son propre nom à ses enfants. Le père — en cas de famine — pousse parfois la cruauté jusqu'à se débarrasser de ses enfants en les vendant pour des prix dérisoires, chèvres, pioches, à des gens plus fortunés.

Au point de vue des empêchements de mariage se u l e compte la consanguinité du côté du père, de sorte qu'un jeune homme se mariera légitimement en conformité avec le code civil indigène en épousant la fille de sa propre tante maternelle. Il ne pourrait au contraire prendre comme femme une fille issue des frères ou des sœurs de son père. C'est la ligne tabou. Les grands-parents et les collatéraux sont très attachés généralement à leurs descendants dans tous les gens. La grand-mère recueille très volontiers ses petits enfants orphelins, de père et de mère.

### 6<sup>o</sup> Dénomination.

Le huitième jour après la naissance de l'enfant les parents reprennent les relations conjugales et imposent un nom au nouveau-né. Ce nom n'est pas celui du père. Les noms de famille sont inconnus, mais c'est un nom indiqué par le sorcier ou par les circonstances de la naissance. Par exemple: un enfant né durant une éclipse de soleil se nommera: *Buriže*, «il fait obscur». Un autre né durant une période de gêne familiale: *Matabaro*, «le secours espéré». Un autre attendu pendant des années de stérilité: *Habyarimana*: «C'est Dieu qui met au monde et lui seul.» Un autre né très faible: *Simbizi*, «Je n'en sais rien», c'est-à-dire il est impossible de dire s'il vivra. Parfois les enfants reçoivent comme noms des numéros d'ordre. Par exemple: *Nyandwi*, «le septième»; *Minane*, «le huitième»; *Nyarwenda*, «le neuvième»; *Buchumi*, «le dixième». Autre nom: *Semapfa*, «le père de la faim», parce que né durant une famine. Une des remarques les plus curieuses que l'on puisse faire c'est qu'il existe des noms pour éloigner la mort: *Amazina y' urupfu*, «des noms de mort». On les choisit parmi les animaux ou les matières répugnantes, par exemple: *Sempyisi*, «le père de l'hyène»; *Semabyi*, «le père des ordures», par là on prétend inspirer à la mort un sentiment d'horreur ou de dégoût qui l'empêchera de s'attaquer à celui qui a reçu le nom de l'hyène ou des ordures.

Parfois on donne à l'enfant le nom d'un personnage puissant, par exemple d'un étranger, colon, soldat, résident, missionnaire, afin que la mort n'ose pas s'attaquer à ceux qui sont les protégés de ces grands, par exemple: *Mukamuzoungu*, «la femme du Blanc» (nom donné à une petite fille), *Muka Bwanadhauri*, «la femme du juge» (nom de fille). Voici quelques autres specimens: *Nyiranturo*, «la mère du chat», *Nyantama*, «la mère du mouton», *Nyirabigori*, «la mère du maïs», *Rupyisi*, «la grosse hyène», *Maso y'inyana*, «tête de génisse» (nom de jeune fille), *Kirobafi*, «le pêcheur de poissons», *Binego* (nom d'une divinité), *Kamana*, «la petite déesse», «petit dieu», etc., etc.

Lorsqu'on veut désigner quelque individu et le distinguer de ses homonymes on ajoute le nom de son père, de son grand-père, de son arrière grand-père. Par exemple: *Senkoto wa Sebijumba, bya Rugira rwa Seshatu*. C'est le père seul qui choisit le nom et l'impose d'autorité, la mère peut tout au plus le proposer.

Les registres de l'état civil n'existent pas.



### 7<sup>o</sup> Primogéniture et l'héritage.

Le premier né *umwana w'imfura*, *umwana w'iliza* est toujours le bien-venu, le préféré; le second *umwana w'impete*; le dernier *umwana w'umuhererezi*. Tous les enfants ont part à l'héritage que leur laisse le père. L'héritage est toujours réservé aux descendants directs. Le père, arrivé à ses derniers moments fait la distribution des biens, meubles et immeubles. *Kuraga*, c'est-à-dire désigner les futurs détenteurs de telle ou telle richesse. La distribution se fait oralement; les testaments écrits sont inconnus. En principe on respecte la volonté du père défunt, mais que de disputes pourtant naissent de l'application de l'exécution testamentaire! Ils s'arrachent de force l'héritage *umwandu*.

### 8<sup>o</sup> Condition des enfants.

Le nom des parents n'est pas modifié par les conditions des enfants. Je ne connais qu'une seule exception: le Roi du Ruanda, une fois en possession du royaume, laisse son nom de naissance ou l'accouple avec son nom de Roi; alors sa mère prend le nom de son fils. Par exemple: le roi actuel en naissant a reçu le nom de *Musinga*. A 12 ans il est élu roi, et mis en tutelle, il prend le nom royal de *Yuhi*. Ce peuple l'appelle plus souvent de son premier nom mais sa mère a reçu et gardera toujours le seul nom sous lequel elle sera désormais désignée: *Nyirayuhi*, «la mère de *Yuhi*».

### 9<sup>o</sup> Enfants illégitimes.

Les enfants illégitimes («naturels») ne voient pas le jour. Si une jeune fille conçoit avant de devenir épouse légitime, elle se débarrasse de son fruit, pour éviter des chatiments terribles: mort par la faim ou noyage.

La légitimité des enfants d'une femme mariée est une question sans intérêt. Dans certains coins du Ruanda les familles se groupent. (Plusieurs huttes se construisent dans un espace très restreint.) Les beaux-frères et les belles sœurs peuvent avoir impunément des relations extra-conjugales. Il doit arriver souvent que l'enfant doit sa naissance à un autre qu'au mari légitime de sa mère, et le «père» ne se tourmente pas trop de l'authenticité de ses prétendus produits. Voici un dicton populaire «*Abo mu rugo rumwe bassa bose*, Tous les enfants d'un même village se ressemblent».

### 10<sup>o</sup> Esclavage.

L'esclavage proprement dit n'existe pas au Ruanda. Les serfs attachés à un patron se marient à peu près librement à une femme qui leur est amenée par leur maître. Les enfants appartiennent bien aux parents. Ce n'est qu'en cas d'expulsion des serviteurs que le maître pense parfois à revendiquer la propriété sur tel garçon ou telle fille. En se basant généralement sur ce titre qu'il a fourni la femme ou la dot.

### 11<sup>o</sup> Autorité des parents.

L'autorité des parents est immense sur leurs enfants, et généralement on la respecte bien au moins tant que les enfants ont réellement besoin de leurs parents. Mais dès que les enfants sont en mesure de se tirer d'affaire ils com-



mentent à mépriser les parents. Le respect va très loin généralement. Une coutume est à noter: les enfants n'aiment pas à entendre prononcer par les étrangers le nom de la mère. *Nbukavuga abakuru!* «Ne dites donc pas le nom de ces personnes respectables»; tel est le cri du cœur à l'adresse de celui qui entend prononcer le nom de sa mère. L'enfant lui même usera d'un terme consacré sur le sens duquel personne ne se méprendra. Par exemple: il appelle son père: *Wa mukambge* ou *wa mutáma* c'est-à-dire «ce pauvre vieux»; il appelle la mère: *Wa muketšuru*, «cette pauvre vieille»; ou bien, pour les deux *Wa undi*, «cet autre» ou encore: *wa mwami w'iwachu*, «le roi de la maison de chez nous».

### 12° Influence des autres personnes.

Les frères et sœurs, mais surtout la grand-mère et la tante maternelle (*nyirasinge*), s'attribuent une large part dans l'éducation des enfants.

L'école chez les païens est encore à créer. Les maîtres ou professeurs ne sauraient donc influencer pour la moindre part sur la formation des enfants.

### 13° Adoption.

L'adoption au sens large est en honneur, mais aux yeux de l'état elle ne produit aucun effet juridique; ce n'est qu'une question individuelle réglée par la charité ou par l'intérêt des parents adoptifs. Lorsqu'un enfant a perdu ses parents, ses ascendants et ses collatéraux à degrés rapprochés, il erre de village en village réclamant quelque secours en vivres, et se met au service de quelque famille aisée. Mais parfois plus heureux, il rentre dans une famille où les enfants font défaut. Alors, sans changer de nom, il est considéré pratiquement comme l'enfant de la maison: il mange avec les bienfaiteurs, est habillé rudimentairement par eux, reçoit parfois des secours pleins de délicatesse. La règle générale est que ces parents donnent à leurs fils adoptifs la somme nécessaire pour demander une jeune fille en mariage (*Baramutwerera*). Lorsque l'adoptée est une fille, elle apportera à ses parents d'adoption la dot que le fiancé livrera pour elle. Elle est leur fille, dit on, dans le pays parce qu'ils l'ont élevée, l'ont fait grandir (*Baramuleze, baramukužiži*). *Nichogituma bahabga inkwana*: «c'est pour cela qu'ils reçoivent la dot de la mariée.»

Les motifs qui poussent à adopter des orphelins ne sont pas toujours dictés par la pure bienveillance, et sans doute l'intérêt immédiat entre pour beaucoup dans la démarche des parents adoptifs: l'enfant ne reste pas oisif et on le charge de tous les travaux d'intérieur et de culture. En récompense on lui laissera les propriétés et les troupeaux en héritage.

### 14° Mesures pédagogiques.

Il est difficile de dire quelle est l'attitude dominante dans l'éducation des enfants: la sévérité ou l'indulgence. La mère penche plutôt vers la bonté qui pardonne tout; le père admettrait de préférence la rigueur. D'ailleurs celui-ci suivant les moments et la nature des infractions sera porté à varier ses méthodes de correction. Il y a deux termes en particulier dans la langue du Ruanda pour désigner l'enfant qui réussit à amadouer ses parents de façon



à éviter par principe toute punition: *Kudabágira* et *gutéta*, c'est-à-dire cajoler, flatter, endormir les parents, en un mot: être leur maître plutôt que leur esclave.

Les punitions le plus fréquentes sont les suivantes: un enfant sera privé de nourriture complètement durant un jour entier; on l'expulsera de la hutte familiale; on l'attachera solidement, les mains derrière le dos, à l'un des piliers intérieurs de la maison, ou encore à l'un des arbres de l'enceinte; on le mettra dehors pour qu'il passe la nuit sans abri; on enlèvera aux enfants leurs habits, quand ils en ont, ou leurs ornements; on les frappera avec des orties (*ibisusa*), avec un bâton très flexible, avec une verge épineuse; on les épouvantera en faisant semblant de leur décocher, à faible distance, quelques flèches. Les gifles sont fréquentes (*kukúbita uruši*), mais les nègres n'ayant pas de chaussure, ne connaissent pas le coup de pied. Celui qui prétendrait punir serait aussi gêné sinon plus que celui qu'il atteindrait.

#### 15<sup>o</sup> Constitution intellectuelle de l'enfant.

La race nègre est, au Ruanda et à l'Urundi, fort bien douée. Les enfants possèdent en particulier une mémoire colossale qui se manifeste par la facilité extraordinaire avec laquelle ils se rendent maîtres des langues étrangères. Le *Kiswahili*, bien que sensiblement différent de leur idiome national, est pour eux un vrai jeu; ils le possèdent en quelques semaines dans les écoles destinées à la formation de seminaristes. Le progrès en allemand autrefois, en français aujourd'hui tiennent du prodige. Mais l'intelligence proprement dite est fruste. Les abstractions sont inconnues et les mots de la langue font défaut pour les traduire. Les petits païens ne reçoivent dans leur famille aucune instruction profane, ni lecture, ni écriture, ni calcul, pour la raison majeure que leurs parents n'ont pas la plus petite notion de ces sciences. Les enfants apprennent sans effort les contes, proverbes, histoires locales que débitent les diseurs auprès des pots de bière durant les veillées. Un enfant arrivé à 12 ans ne connaît guère que ces éléments de littérature facile.

#### 16<sup>o</sup> Indépendance des enfants plus âgés.

L'indépendance est parfois complète chez des enfants de 10 ou 12 ans. Ils se soustraient à la domination de leurs parents, sortent, rentrent à leur gré, se mettent au service d'un étranger, vont faire la cour à un riche, à un prince, s'amassent quelques sous qu'ils gardent jalousement pour eux, sans les remettre à leurs parents. En un mot dès que l'enfant est en âge de se tirer d'affaire tout seul il s'émancipe, il reviendra plus tard au logis paternel pour demander la dot de mariage à moins qu'il n'ait réussi à se la procurer, par ses propres moyens.

#### 17<sup>o</sup> Education physique.

Les parents ont la meilleure bonne volonté pour l'éducation physique de leurs enfants: «*Ukulera kuruta kuvyara*, mettre au monde un enfant et le négliger c'est une sottise», dit le proverbe. Mais leur science n'est pas à la



hauteur de leur désir. Il arrive souvent que les enfants soient indisposés pour avoir mangé trop tôt de la nourriture solide. On les allaite d'ordinaire pendant deux ou trois ans, mais longtemps avant le sevrage on leur donne de la bouillie de sorgho, d'eleusine, des patates douces. On réserve aussi aux enfants le lait de chèvre que les adultes ne boivent jamais. Les enfants sont portés sur le dos de la mère dans un *ngobyé*, peau de mouton ou de chèvre. On les emmène dans les champs et pendant que les parents se livrent aux travaux de culture, les enfants prennent leurs ébats sur la peau de mouton ou bien sur la terre fraîchement remuée, n'étant pas surveillés de près ils se mettent dans la bouche des herbes, pailles, de la poussière. Ils contractent ainsi des maladies de ventre, coliques, diarrhées. Les insulations bénignes ne sont pas rares non plus. Les parents oignent souvent leurs enfants de beurre, les lavent fréquemment, leur rasent la tête en ne laissant que des toupets sans signification religieuse (*amasunzu*). A l'Urundi le lavement quotidien est de rigueur. Il est donné directement par la mère au moyen d'un chalumeau dans lequel elle souffle une décoction d'herbes laxatives.

Les nourrices sont inconnues; l'allaitement est toujours donné par la mère. En cas de décès prématuré de celle-ci l'enfant est pris par une parente, une voisine. Les parents assouplissent fréquemment les membres de leurs tout-petits par des tractions des bras et des jambes, et par des massages sans principes scientifiques. Un enfant est considéré comme devant être sevré lorsqu'il a usé deux *ngobyé* (peau de mouton).

### 18<sup>o</sup> Mortalité infantile.

La mortalité infantile est assez forte. Au moins le tiers n'arrive pas à l'âge de raison. Les petits sont emportés par la diarrhée, les vers, la tuberculose et depuis quelques années par la syphilis qui fait des ravages effrayants. Un certain nombre est empoisonné par des vieilles nègres ou par une femme délaissée du père de l'enfant, par les autres femmes du polygame parce qu'elles mêmes n'ont pas d'enfants et qu'elles veulent détourner l'affection du mari de la femme heureusement féconde.

### 19<sup>o</sup> Vêtements et ornements des enfants.

Les enfants païens de deux sexes restent absolument nus jusqu'à l'âge de 7 ou 8 ans au moins et très souvent jusqu'à 12 ou 13 ans. Lorsque par hasard on les habille on leur donne une bande de peau de mouton tannée assouplie avec des franges, et ils s'en ceignent juste le milieu du corps. Parfois aussi on leur fournit une bande d'écorce de ficus travaillée.

Comme ornements les enfants portent des colliers de perles, des bracelets de cuivre, des bracelets d'herbes fines, des anneaux d'herbe ou de fil de fer aux chevilles des pieds. On leur suspend au cou des clochettes, grelots indigènes. On enfle des perles des coquillages dans les cheveux. Ou bien on leur suspend à la chevelure l'extrémité — 3 cm environ — d'une corne de jeune génisse.

La coiffure n'existe pas. Les enfants sont rasés complètement et fré-



quemment, mais au Ruanda on laisse presque toujours une partie de la chevelure en forme des dessins.

### 20° Logement des enfants.

Les enfants n'ont pas d'habitations de chambre à part. Ils couchent dans la hutte paternelle, par terre sur une natte, à proximité des chèvres, moutons et génisses. Le berceau n'existe pas. Tant que l'enfant n'est pas sevré il dort sur le lit de ses parents au risque d'être étouffé. La promiscuité dans laquelle ils croupissent est une source de misères morales, et les initie beaucoup trop vite aux réalités de la vie conjugale.

### 21° Conduite morale.

Les enfants n'ayant reçu aucun principe d'éducation morale personnelle ou sociale se conduisent comme des petits animaux. Ils passent leur temps à se disputer entre eux. Ils insultent les passants, les singent habilement, volent le bien d'autrui, se rendent coupables d'injustices parfois graves en laissant errer leurs troupes dans les cultures du voisin. Tout cela laisse les parents païens absolument indifférents tant que les fredaines des enfants ne leur attirent pas des inconvénients appréciables, par exemple celui de restituer, de compenser pour les dommages causés. N'étant pas vêtus, les enfants ne connaissent pas la délicatesse et se permettent toute sorte de jeux indécents avec camarades des deux sexes, sans ressentir le moindre remords. Les parents ne songent même pas à attirer l'attention de leur progéniture sur ces questions.

### 22° Travaux infantiles.

Les enfants vivants dans un milieu sans grande industrie, sans commerce, ne voyageant pas, ne lisant pas, n'étant pas mis en relation avec ceux qui viennent de loin, ont en réalité peu d'initiative. Ils se forment à imiter quelques ouvriers spécialistes, par exemples: les enfants s'amuseront à tourner des poteries à la façon des *Batwa* pygmées qu'ils voient travailler; ils fabriqueront des nattes avec des herbes fines, ou de gros joncs arrachés dans les marais; ils tresseront d'assez jolis bracelets en fibre. Les garçons ont la spécialité des figurines en argile. Le sujet est toujours le même: représenter un troupeau de vaches au cornes demésurées, aux mamelles gonflées. Ces figurines hautes de 10 ou 15 *cm* sont fort bien réussies et remarquables de finesse et d'exactitude. Ils fabriquent aussi des bracelets garnis de fil de cuivre très fin.

Jeux: Courses, tirs à l'arc (les flèches sont constituées par des simples tiges de graminées) et surtout sauts en hauteur (*gusimbuka urukiramente*). On enfonce en terre deux perches avec crochets pouvant permettre le réglage de la barre transversale. Les enfants de 12 ou 13 ans atteignent aisément un mètre en hauteur: c'est là leur sport préféré. Le duc de Mecklembourg en 1907 a pu admirer à *Nyanza* chez le roi *Musinga* des sauteurs qui atteignaient 2 m 25 *cm* et plus en hauteur. Cette aisance est due à de multiples exercices. Ils pratiquent aussi le *Kisoro* espèce de damier à cavités creusées dans le sol lui-même.



Les danses d'enfants existent (*Kubilika*), mais sont monotones. Les danseuses se frappent bruyamment les côtes avec leurs bras. Les chansons se bornent à célébrer les grandeurs de telle cheffesse ou princesse, et sont insignifiants comme idées.

Les enfants dès qu'ils ont atteint l'âge de raison reçoivent de leur père un *Kxivrego*, c'est-à-dire une formule toute faite dans laquelle ils s'attribuent des actions d'éclat, victoires, déprédations, crimes de toute sorte. Lorsque les enfants sont réunis ils s'exercent à répéter avec la plus grande volubilité possible ces recitatifs glorieux.

La plus grande occupation utile des enfants consiste à garder les troupeaux des chèvres et de moutons que leur confient leurs parents ou le patron de leur famille.

Les petites filles s'amuse à la poupée comme le font les petites blanches. Elles enveloppent la tête des régimes de bananes dans une étoffe de ficus et portent le tout sur le dos ainsi qu'une mère porte son enfant.

Les enfants sont passionnés pour les contes, les fables, les devinettes, mais ils n'en inventent guère, ils se contentent de répéter ce qu'ils ont entendu à la maison de leurs parents ou de spécialistes. Car il y a des bouffons dont la profession est de mettre une note de gaieté bruyante dans les réunions si fréquentes chez les noirs. Tout chef qui se respecte entretient à domicile un ou deux de ces troubadours. Leurs elucubrations sont retenues, répétées, divulguées dans les environs et forment matière aux conversations des enfants trop jeunes encore pour être eux-mêmes auteurs.

### 23<sup>o</sup> Mutilation du corps.

La circoncision n'existe pas. Elle est en horreur chez les indigènes du Ruanda et de l'Urundi, au moins pour le moment. Jusqu'à présent les musulmans n'ont recruté que de rares adeptes.

Les enfants ne reçoivent aucune marque physique, du genre des tatouages. Quand ils seront adultes ils se feront faire des dessins sans art, au fer rouge sur les tempes et sur la poitrine.

Parfois ils s'enlèvent une petite bande de peau sur le front au moyen de sucs végétaux corrosifs, ou au moyen de feuilles qu'ils s'appliquent jusqu'à révulsion.

Les mutilations pénales qui sont terribles pour les adultes ne sont pas en usage pour les enfants. Les mutilations prétendues artistiques, perforation d'oreille, du nez, des lèvres n'existent pas au Ruanda et à l'Urundi.

### 24<sup>o</sup> Initiation.

On ne connaît pas non plus d'initiation comme dans certains tribus, ni à l'occasion de l'entrée dans l'âge de raison ni à l'époque de la puberté. Dans certains castes des *Batutsi* les garçons gardent les cheveux longs jusqu'à l'âge de 14 ans. On les coupe ensuite, et pour ce sacrifice l'enfant reçoit de son père une génisse, mais il n'y a pas là de cérémonies religieuses.



Il arrive souvent qu'on initie au culte des *Imandwa* (cf. «Anthropos», 1912<sup>1</sup>) de tout jeunes enfants, mais évidemment ce n'est pas une cérémonie qui leur soit propre puisqu'on l'accomplit pour tout indigène qui le désire quel que soit son âge.

Parfois aussi on change à l'entrée dans l'adolescence le nom qu'on avait imposé à l'enfant huit jours après la naissance, surtout quand ce nom est de nature à inspirer de l'horreur ou du dégoût. On le remplace alors par un titre convenable, glorieux. Il est alors interdit de prononcer le premier nom abandonné.

J'ai eu l'occasion de voir des fils de chef très haut placé qui à l'âge de 11 ou 12 ans n'avaient pas reçu d'autres nourriture que du lait sous toutes les formes. On devait peu de temps après les priver de ce régime lacté grâce auquel ils étaient devenus gros, potelés et les mettre à la table commune, mais cette pratique n'est évidemment que très rarement suivie, parce qu'elle exige des quantités énormes de lait.

### 25<sup>o</sup> Education religieuse.

J'ai déjà noté que l'éducation n'est qu'un mot: c'est tout au plus de l'élevage.

On n'entend jamais dire que tel enfant est achevé, parfait, car on n'a pas d'idéal, de mesure avec lesquels on puisse le comparer. Les enfants sont éduqués de bonne heure sur l'efficacité de telle ou telle amulette, pratique superstitieuse, recours aux sorciers, aux esprits protecteurs, mais ils ne se choisissent pas eux mêmes leur amulettes, et ne consultent pas les devins, pas plus qu'ils n'offrent de sacrifices; tout cela est réservé aux parents et aux tuteurs (oncles).

Les indigènes reconnaissent l'existence d'une divinité créatrice, ordonnatrice, mais ne lui attribuent aucun rôle pratique actuel dans le gouvernement du monde. On est plein d'une vénération platonique pour *Imana*, c'est le nom du maître du monde, mais on ne le prie jamais d'intervenir. On le laisse dans l'ombre pour recourir à des esprits subalternes *imandwa* et *abazimu* (mânes), de sorte que les enfants n'entendent jamais prononcer le nom d'*Imana* pour leur rappeler le devoir, la récompense ou le chatiment. D'ailleurs les commandements venant d'en haut n'existent guère; le vol lui-même est une preuve d'intelligence pratique. Il suffit de ne pas se laisser appréhender par le maître des biens dont on s'est emparé.

### 26<sup>o</sup> Enfants monstrueux.

Il y a en somme beaucoup moins de «monstres» ou d'enfants difformes qu'en Europe. Un enfant mal conformé est dit *ikilema*; un enfant auquel il manque un membre est dit *ikimazi*. Une particularité assez fréquente c'est le sixième doigt à chaque main, moins long, ne comprenant qu'une phalange.

<sup>1</sup> ALEX. ARNOUX, Le culte de la société secrète des *Imandwa* au Ruanda. («Anthropos», VII [1912], 273—295, 529—558, 840—875.)



Les enfants déformés ne sont pas mis à mort, mais au contraire on les respecterait plutôt parce qu'on voit en eux des envoyés des divinités. Une femme avait mis au monde un albinos, son mari la répudia parce que disait-il cet enfant blanc était le fruit de relations avec un Européen! Mais la mère garda l'enfant. Je connais une femme nègresse authentique dont tous les enfants sont albinos. Elle est restée avec son mari plus intelligent que le précédent, et les enfants non seulement ne sont pas maltraités mais au contraire reçoivent des marques non équivoques de respect de *quasi* vénération. J'ai connu aussi un garçon qui avait certains organes imparfaits du sexe féminin (mamelles). On lui portait de la nourriture pour se concilier les bonnes grâces des esprits sous la protection desquels ce monstre était cru placé.









## Die Religion der *Nad'a*.

### (West-Flores, Kleine Sunda-Inseln.)

Von P. P. ARNDT, S. V. D., Flores, Niederl.-Indien.

(Fortsetzung.)

#### IV. Tabus.

Nach den Sittengesetzen sollen auch die von den *Nad'a* zu beobachtenden Tabus ihren Platz finden. Wir unterscheiden dabei Tabus, welche den Genuß bestimmter Speisen verbieten, die die Arbeit an bestimmten Tagen verbieten, und solche, nach denen unter bestimmten Umständen das Flöten, Trommeln, das *Tęke*-Singen und bestimmte Reden verboten sind. Diese Verbote heißen *pire*, *ire* oder *mae*.

*ire taika* (Verbotene Speisen). Allen Männern, die den Namen eines *nad'u* tragen, d. h. den Namen eines Vorfahren, dem ein *nad'u* geweiht ist, ebenso allen Frauen, die den Namen einer *b'aga* tragen, einer Stammutter, ist verboten, *vęte* und *xę leva* zu essen, zwei Hirsearten; wahrscheinlich aus dem Grunde, weil das zu geringfügige Speisen sind, die sich für die Vornehmen, wie die *ata gae* es sind, und besonders für die Namensvettern dieser berühmten Vorfahren, die einen *nad'u* und eine *b'aga* haben, nicht passen. Tatsächlich vergleicht man ja den Reis mit dem ersten Stande der *ata gae*, den Mais mit dem zweiten der *ata kisa*, den *xę leva* mit den Sklaven, den *xoo*.

Die Männer, die beim Übertragen des *nad'u* in das Kampong den *nad'u* besteigen, dürfen von der Zeit des Fällens des Stammes für denselben bis zur Errichtung des *nad'u* keinen Mais essen; desgleichen auch an allen anderen Festen; wahrscheinlich aus demselben angegebenen Grunde.

Allen Männern von *Nad'a* ist das Essen von *vęte*, einer kleinen Hirseart, verboten, allen Männern von Langa und Inerie das Essen von *ędzo*, einer Jamsart.

Die Familie *Vato* in *Boę-Boę*, *Bedzo* und *Bosiko* dürfen keinen weißen Kerbau schlachten, wohl aber essen, nachdem er von anderen geschlachtet worden ist.

Von sonstigen Tieren sind verboten alle Schlangen. Manche essen das Fleisch der Riesenschlange. Solche, die große Wunden haben, meiden Schweinefleisch, weil die Wunden davon noch schlimmer werden. Wer von einem Kerbau träumt, glaubt, daß ihm das Essen desselben in Zukunft verboten ist.

Als Grund für die anderen Verbote wird angegeben, daß man nach deren Übertretung in schweres Siechtum verfallen oder große Wunden am Leibe bekommen wird. Frauen dürfen die kleine Hirseart *vęte* nicht essen, solange sie ein Kind an ihrer Brust nähren; andernfalls wird das Kind in schwere Krankheit fallen oder Affenhaare am ganzen Leibe bekommen. Die umliegenden Volksstämme essen all diese Sachen und werden deshalb von den *Nad'a go:a nõõo*, dumme Mohammedaner genannt.



Der Stifter des *Ręba*-Festes, wie es in Nage gefeiert wird, hat den weiblichen Angehörigen der Sippe *Tęgu* (Donner) folgendes verboten:

a) zu essen: *keo*, eine Hirseart, *vona*, eine Art Kraut, Zuckerrohr und Huhn; b) zu trinken: Palmwein; c) zu tragen: Ohrringe und Halsketten; d) beim Betel Pinang zu gebrauchen.

Eine Art Tabu gilt auch dem ersten Palmwein, den ein Baum liefert. Zuerst muß das *Fęra*-Fest, die Einweihung der Weinpalme, gefeiert sein, bevor vom neuen Palmwein getrunken werden darf. Die ganze Feierlichkeit nennt man *fęra tu:a da solo vuna*, d. h. die Einweihung des ersten Palmweinflusses.

Der erste Palmwein, den ein Baum liefert, darf vom Besitzer nicht ohne weiteres getrunken werden. Er muß gesammelt werden, bis daß etwa zehn Bambuskannen voll sind, zu deren Bewältigung er dann die Angehörigen des ganzen Kampong einladen muß. Kann der Besitzer es nun aber absolut nicht mehr aushalten, muß er zuvor ein Opfer bringen und den angeschnittenen Hals der Fruchttraube der Weinpalme mit dem Blute salben; dann erst darf er in der Krone der Weinpalme, nicht unten, ein paar Schluck von dem Göttertranke nehmen. Alle anderen mit Palmwein gefüllten Bambus müssen bis zum Feste oben hängen bleiben.

Für das Opfer holt er etwas gekochten Reis, schlachtet ein Huhn, salbt oben den Hals der Traube und opfert unter dem Baum mit folgendem Gebet:

*Kęna ine ęma, ka:ulu manu nee:ate manu, ka maki di:a, inu tu:a di:a, Vidzo nee Vadzo, Teru nee Tena, ęoba nee Naņa, Kumi toro etc., mi:u vi vo nee dęti ręvi voza so:a, vi polu kędi, paęa baņa, vi susu lęu pale vana, kami vi boo tuka, nęka foke, vi boo mi:u boo kami, vi kore-kivu vaki lo, kami vi di, fędi pudzu pi:a mi:u, polo ęo bapu ņa puri pale, mi:u vaga vai ba bulo, tao lima ba pęla, kage gazi vi ba tana, lęma gazi vi lai avu; bo:ę papa pale!*

„Hier, Vater und Mutter, esset das, den Kopf des Huhnes und die Leber des Huhnes, esset diesen Reis und trinket diesen Wein. *Vidzo* und *Vadzo*, *Teru* und *Tena*, *ęoba* und *Naņa*, *Kumi toro* (und alle, die sich eines *ńad'u* im *jaębeto*, im ganzen Bezirk, erfreuen) segnet doch diesen Baum, daß er unablässig tropfe, daß der Wein in den Kannen schäume bis zum Rande hinauf, damit ihr eure Nachkommenschaft pfleget, eure Kinder nähret, gebet Milch aus eurer rechten Brust und dann aus der linken, daß wir unseren Magen sättigen und den Durst unserer Kehle stillen, ihr sollt gesättigt werden und wir auch; wir wollen den angeschnittenen Stil der Traube bis auf den Stamm schneiden, damit wir euch einschenken und opfern können. Geht der *polo* vorüber oder ein anderer Feind, dann erhebet euren Fuß und versetzt ihm einen Tritt, strecket euren Arm aus und gebet ihm eine Ohrfeige, daß er mit seinem Kinn auf die Erde schlage und mit seiner Zunge den Staub der Erde lecke. Verderben dem Widersacher!“

Er darf nun trinken; aber nur ein paar Schluck und dazu oben in der Krone des Baumes. Aller andere Palmwein bleibt hängen bis zum Feste.

Sind etwa zehn Bambus mit dem edlen Saft gefüllt, dann ruft der Besitzer die Bewohner des ganzen Kampongs zusammen, daß sie doch kommen



und ihm helfen möchten, die zehn Bambuskannen zu leeren. Und sie kommen alle, versehen mit einem Huhn, einem Schweinchen, einer oder mehreren Kokosnüssen und gekochtem Reis, um im Schatten der Weinpalme ein rechtes Opfer- und Trinkgelage zu halten. Die Tiere werden geschlachtet, es wird in einem Bambus nochmal eigens Reis für das Opfer gekocht und dann mit demselben Opfergebet wie oben geopfert. Erst dann wird der Palmwein in den Kannen vom Baume geholt, die Speisen werden verteilt, der Palmwein ausgeschenkt und das Gelage beginnt. Nach demselben wird der leere Bambus, in dem gekocht worden ist, mit Fasern der Kokosnuß und Hahnenfedern gefüllt und an die Weinpalme gehängt zum Zeichen für andere, daß der Baum schon eingeweiht ist, und zur Warnung, sich demselben zu nahen. Naht sich jemand, dann wird der Baum trocken und liefert keinen Wein mehr. Wenn es aber doch jemand wagt, dorthin zu gehen, und wird erwischt, muß er ein großes Schwein schlachten, wie es heißt, zur Versöhnung des Palmweinsaftes oder auch zur Versöhnung Devas, da er eigentlich den Palmwein gibt. Das Schwein muß auch unter dem Baume geschlachtet werden, wovon das gewöhnliche Opfer gebracht wird. Das Gebet dabei heißt:

*Kena ine-ema, kaulu nana, ate nana di-a kami vi gara, mi-u, vi vo vali go vaꝑ tu-a di-ana, vi vado dano lae, b'ila puu ge dꝑka, gazi vi dꝑti-rꝑvi, voza so-a etc.*

„Hier, Vater und Mutter, esset den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines, wir hier bitten euch flehentlich, segnet wieder den Palmsaft, daß er wiederkehre wie gewöhnlich und fließe wie früher, daß er ununterbrochen tropfe und schäume bis zum Rande der Kanne“ usw., wie vorher.

Die zum Gelage mitgebrachten Kokosnüsse werden geöffnet, der Kern ausgekratzt und mit den übrigen Speisen vermengt gegessen, die Flüssigkeit aber rundum gegossen und dazu der Wunsch ausgesprochen: *ja kꝑd'i ba-na*, Heil den Kindern und Nachkommen! So geschieht es jedesmal, wenn eine Kokosnuß gegessen wird; wenigstens wird ein Teil der Flüssigkeit ausgegossen.

Desgleichen wird jedesmal, wenn Palmwein geholt und getrunken wird, mit den Fingern etwas von demselben umhergespritzt und dazu gesagt: „Vater, Mutter, trinket diesen Wein, kostet den edlen Saft, segnet ihn, daß er unaufhörlich tropfe“ usw., wie oben.

Von jeder neuen Pisangstaude, die jemand gepflanzt hat und die erste Fruchttraube liefert, darf diese nicht vom Besitzer gegessen werden; er überläßt sie anderen. Desgleichen erhält den ersten Stengel von einer Zuckerrohrstaude ein anderer. Sollten diese beiden letzteren Gepflogenheiten einen Rest von Primitiaalopfer bilden?

Tage, an denen Feldarbeit verboten ist, sind die folgenden: der Tag nach dem Tode eines Menschen, der an Wunden oder geschwellenem Leib gestorben ist. Das gilt für den ganzen *jaꝑ b'eto*, die nächstliegenden Kampongs. Der Tag nach der allgemeinen Jagd für das ganze *Nad'a*-Gebiet. Der Tag des allgemeinen Opfers gegen Feldschaden durch Insekten-, Raupen- und Wurmfraß. In Jahren, wo dieses schädliche Getier überhand nimmt und die Feldfrüchte mehr als gewöhnlich schädigen, wird an einem bestimmten Tage von allen Bewohnern desselben Bezirkes ein Schwein geschlachtet und das-



selbe mit Reis gekocht, worauf sich alle zum Felde begeben, um dort zu opfern. Die Opfergabe wird auf einen Stein gelegt und folgendes Opfergebet dabei gesprochen:

*Kəna ine-ɛma, ka maki di:a xuj di:a (masaɛbunusi sa o nee nɛbu:uma), mi:u vi segu ze:u teb'a dada masa mea go ɔle, vi mona mae ɣemo go taika kami, mi:u ka vaj da mami, da nɛta maki kami, vi vo nee kulu gusi nee vini daɲa; ɛata da puri pale vaj diri:uma kami, kaɣ vaga lima ba pɛlá, lɛma gazi vi lai ɛavu, kage gazi vi ba tana. Bo:ɛ papa pale!*

„Vater und Mutter, esset den Reis und das Fleisch (es werden alle Verstorbenen des Hauses und die *nɛbus*, die Feldgeister, angerufen), entfernt und vertreibt weit von hier alles schädliche Gewürm, daß es die Früchte unserer Felder nicht aufzehre; esset nur das Gare, das Ungare lasset uns. Segnet unseren Mais und Reis. Dem Mann, der in feindlicher Absicht an unserem Feldrain vorübergeht, gebet eine Ohrfeige, daß er mit seinem Kinn auf die Erde schlägt und mit seiner Zunge Staub leckt. Verderbet den Feind!“

Ferner muß die Arbeit ruhen an den Tagen, nachdem der *nad'u* ins Kampong gebracht und nachdem er errichtet worden ist.

In der Regenzeit dürfen die *N a m e n* der sieben Stammfrauen der *Nad'a*, genannt *bue*, Jungfrauen, nicht ausgesprochen werden. Diese Stammfrauen heißen *Nad'a*, *Lodo*, *Sede*, *Gisi*, *Vato*, *Naru*, *Kebe*. Nach ihnen sind auch die Hauptsippen der *Nad'a* genannt. In den *Duga*-Liedern werden sie um Regen angerufen; deshalb dürfen diese Lieder zur Regenzeit nicht gesungen werden, damit nicht zuviel Regen und Sturm kommt.

Die *Querflöte*, aus einem Bambusröhrchen bestehend, das beiderseits geöffnet ist und in der Mitte eine kleine Öffnung hat, in die geblasen wird, darf im Hause und im Kampong gar nicht gespielt werden. Als Grund dafür wird folgendes erzählt: In früheren Zeiten spielte einer diese Flöte auf der Galerie des Hauses. Da erschien plötzlich eine Schlange (*gala*, lang und dünn) und biß den Bläser dicht am Ohre, worauf heftiger Blitz und Donner folgte. Wenn deshalb jemand von den jungen Leuten im Kapong diese Flöte zu spielen beginnt, verbieten es ihm die Alten sogleich und erzählen ihm diese Geschichte, damit er aufhöre und ihm nicht auch das Unglück passiere.

Die *Langflöten*, ein-, zwei- und dreiröhrig, dürfen nur von der Zeit, da der Reis zu reifen beginnt, bis nach der Reisernte gespielt werden. Die ganze übrige Zeit ist es verboten. In Bena wird dieses Flötenblasen mit einer der Sache gar nicht werten Feierlichkeit eingeleitet. Ich teile aber das Ganze mit, da es mir für die Mythologie wichtig zu sein scheint. Wenn der Reis zu reifen beginnt, begeben sich die Ältesten des Kampongs mit den genannten Flöten zum *loka tu:a*, zum Palmweinplatz, wo sie einen Trunk nehmen und ein Trankopfer bringen unter folgendem Gebet:

*Kəna ine-ɛma, inu tu:a di:a, dɛmi ripi, di:a maj masa-masa, pɛɟza moli-moli, boo mi:u boo kami, vo nee vaɣ tu:a, vi dɛti rɛvi, voza soia, gazi kore kivu. Ata da maj naka, kaɣ bɛvi da tuka, ba bia da simo; mi:u vi lele gazi pe laɣ sie lie pe laɣ bata do:ɛ, vi mɛzi gazi, koro vi mae doodoo, bere vi mae seeseɛ. Bo:ɛ papa pale!*



TAFEL VIII.



Kampong Vogo mit *ture kisa una*, *nađu*, *b'aga* inmitten des Dorfplatzes.



Kampong Badzava. Drei Opferpfähle (*nađu*) in der Mitte; rechts *ture kisa una*.







TAFEL IX.



Galerie (*teda*) von mehreren Häusern, auf dem Dach *sana nire*.



Zwei *b'aga*.





„Vater, Mutter, trinket diesen Wein, kostet von diesem Saft! Kommet alle und versammelt euch hier ohne Ausnahme. Sättigt euch und sättigt uns! Segnet den Wein, daß er beständig fließe und viel Schaum gebe, solange wir zapfen, bis an den Baumstamm. Dem, der stehlen kommt, gebet einen Tritt in den Bauch, zerschlaget seine Kanne. Jaget ihn davon weit übers Meer! Die Strömung möge ihn davontragen, ohne daß er irgendwo angehalten wird, daß er davontreibe, ohne irgendwo anzustoßen. Fluch dem Diebe!“

Nachdem sie geopfert und getrunken haben, begeben sie sich zum *vatu sipi*, ein dem *vatu leva (ture)* ähnlicher Opferplatz. Der Name bedeutet Wetzstein. Hier wurden in früheren Zeiten auch die Messer zum Reisschneiden gewetzt. Auf diesem Stein lassen sich die Ältesten nieder und beginnen auf den mitgebrachten Flöten zu blasen. Nachdem sie eine Zeitlang diesem Vergnügen obgelegen haben, gehen sie ins Kampong und verkünden, daß die Zeit des Flötens da ist und jeder nach Herzenslust flöten kann. Zur Begleitung des Flötenspiels wird oft noch folgendes *Duga*-Lied gesungen:

<i>Sipi ruri d'iri</i>	Wetzstein, wetze die Schneide
<i>Peto pali vali!</i>	Wetze, wetze wieder!
<i>Reho tēbo nēbo</i>	<i>Reho</i> ist ein starker Mensch
<i>Bena bale bava</i>	Die Sippe <i>Bena</i> leistet ihm Widerstand wie eine Waldtaube <sup>1</sup>
<i>Pogo reho toro</i>	Er fällte den roten <i>Reho</i> -Baum
<i>saze degu d'oro</i>	Das Seil des Schweines wurde zu Gold
<i>Nuka dia nua</i>	Er kehrt zurück
<i>Lado lavi nuza</i>	Glänzend wie der Schwanz des <i>lavi-nuza</i> - Vogels

Zur Erklärung dieses Liedes wurde noch folgende Erzählung gegeben: Bevor man die genannte Sitte einhielt, lebte ein Mann namens *Siga*, der eines Tages mit seinem Hunde auf die Jagd ging. Der Jäger aber gebrauchte eine Flöte, um den Hund zu rufen, wenn er davongelaufen war. Eines Tages hatte der Hund ein Wildschwein gebissen, worauf es an der Quelle bei *Bena* niederfiel. Dort fand es der Jäger. Dann fällte er einen *Reho*-Baum, um Feuer zu machen und das Wildschwein abzubrennen. Doch obgleich er brannte und brannte, es wurde vom Feuer nicht angegriffen. Als er es dann aus dem Feuer wegnahm, war es zu Gold geworden. An demselben Ort aber brach eine Quelle hervor mit heißem Wasser, die jetzt noch fließt. Das Seil aber, mit dem er das Schwein festgebunden hatte, war auch zu Gold geworden. Das goldene Schwein bewahrt man noch heute in *Guru Sina* auf. *Guru* ist der Sohn der *sine S'ina*, der das Kampong *Guru Sina* gründete.

Die Trommeln dürfen nur an Festen gebraucht werden; an anderen Tagen ist das Trommeln verboten. Die Alten pflegen nämlich zu sagen, wenn man an gewöhnlichen Tagen trommelt, ruft man damit den Gläubiger ins Haus, der sich auf der Galerie niederläßt; man wird in große Schulden geraten. Seit den frühesten Zeiten wäre es immer so geschehen.

<sup>1</sup> *Reho* Personennamen und Baumart; die Waldtaube fliegt nicht leicht auf.



Mit diesem Grunde soll wohl nichts anderes ausgedrückt sein, als das, wer nicht arbeiten, sondern nur spielen will, bald in Not und Schulden geraten wird.

In ähnlicher Weise ist auch das *Tēke*-Singen nur an Festen gestattet. Außerhalb des Kampongs dürfen diese Lieder auf den steinernen Ruheplätzen leise für sich gesungen werden. Als Grund für dieses Verbot wird angegeben, daß die Toten durch diese Lieder geweckt werden und sie dann glauben, daß ein Fest im Gange ist, bei dem sie ja bekanntlich immer ihren Teil bei den Opfern erhalten. Sehen sie sich aber getäuscht und müssen vergeblich warten, werden sie sich rächen und jemand aus der Familie des Sängers mit Krankheit oder sonst einem Unglück schlagen. Ist zur Unzeit gesungen oder die Trommel gebraucht worden, dann muß ein Kerbau geschlachtet und an die Voreltern geopfert werden, damit sie sich zufrieden geben.

Im allgemeinen kann man sagen, daß alle Feierlichkeiten, Singen, Trommeln usw. nur an den ihnen zukommenden Festen veranstaltet werden dürfen, während sie zu anderer Zeit verboten sind.

Aus Furcht vor Krankheit und anderem Unglück werden die Verbote meistens treu eingehalten. Wenn sie von jemand aus Unwissenheit übertreten werden, z. B. von Kindern, so rechnet man ihnen das nicht als Schuld an. Das Verbot wird ihnen aber in drastischer Weise gelehrt und ihrem Gedächtnis eingeprägt. Irgend jemand legt z. B. die verbotene Speise vor den Übertreter hin; dieser muß nach der Speise greifen, als ob er sie wieder essen wollte. In demselben Augenblick aber reißt der andere ihm das Verbotene vor der Nase weg und sagt zu ihm: „Du sollst das nicht essen! Das ist verboten! Iß dafür diesen Reis!“ Und er erhält Reis zu essen.

### C. Der Kult.

Im Laufe der bisherigen Darstellung sind uns wiederholt Kulthandlungen, besonders Opfer begegnet. Auch in den Abhandlungen über Recht, Ehe und Familie sind die dorthin gehörigen Opfer und übrigen Kulthandlungen angegeben und kurz beschrieben worden. Hier soll der Kult im Zusammenhange, wenigstens in seinen Hauptformen, dargestellt werden. Der Kult setzt aber Kultorte und Kultgegenstände voraus, die darum zuerst beschrieben werden sollen. Kultpersonen, die sich ausschließlich oder doch vorwiegend mit dem Kult befassen, kennt man nicht. Gewöhnlich opfern die Ältesten und Vorsteher. Nur nimmt der *kepo vēsu* in dieser Hinsicht eine etwas bedeutendere Stellung ein, die beim *Rēba*-Fest kurz beleuchtet werden soll. Als Opfertiere kommen in Betracht Kerbau, Schwein und Huhn; von diesen regelmäßig die drei Teile: je ein Stückchen vom Ober- und Unterkiefer und eins von der Leber. Die Leber (*ate*) gilt beim Menschen als Sitz der Gefühle und bedeutet im übertragenen Sinne dasselbe wie unser Herz. Sie dient zugleich als Divinationsmittel bei jedem Opfer, wobei die Linien der einzelnen Teile der Leber untersucht werden; vom Huhn wird dafür ein Stück zusammengewachsener Adern gebraucht. Zum Opferfleisch wird immer Reis hinzugefügt, dem bisweilen etwas geschabter Kokoskern beigemengt wird. Auch Palmwein wird öfters geopfert, selten Ei und Betel.

Zur näheren Ausführung bleiben zwei Teile übrig: *a*) die Kultgegenstände und Kultstätten, *b*) der Kult selbst in seinen Festen und Opfern.

### I. Kultgegenstände und Kultstätten.

Als improvisierte Kultgegenstände und Kultstätten sind zu nennen: jedes Wohnhaus, Quellen, große Steine in der Natur, besonders solche, die in den Mythen eine Rolle spielen, jedes Feld, wo dann auch irgendein Stein als Opferaltar dienen kann, jede Stelle, an der man im Traume einen Toten gesehen hat usw.

Eigens für Kultzwecke angelegte Plätze und dafür hergerichtete Gegenstände sind die folgenden: Im Kampong der *ñadu* (*mađu*), der *peio*, die *b'aga*, *ana iie*, der *ture kisa nu:a*, (*kisa nata*), *ture sao*, *lesa xui*; außerhalb des Kampongs der *vatu lanu loka* (*loka tu:a*), der *vatu lanu uma* (*loka uma*), die *keka lēla* und der *ture ñedu*.

Jedem eigens für den Kult hergerichteten Kultgegenstand und Kultort widmen wir der Reihe nach, je nach seiner Bedeutung, eine längere oder kürzere Aufmerksamkeit.

Der *ñad'u*. Der *ñad'u* ist der auffälligste und wichtigste Kultgegenstand im Kampong, ein hölzerner Opferpfahl, den man bisweilen wegen seiner Größe besser Opfersäule nennen würde.

Über die Einführung desselben bei den *Nad'a* berichtet eine Mythe, daß ein Vorfahr namens *Seka* nach China ging, um sich eine Frau zu suchen, als solche die *ine Sina* heimführte, zugleich aber den Samen vom *Xebu*-Baum mitbrachte und dann hier in heißen Landstrichen ausstreute, damit von dessen Stämmen die Opferpfähle errichtet würden.

Die Errichtung des *ñad'u* kann veranlaßt sein durch den frommen Sinn des Stifters, um nämlich durch die Errichtung das Andenken und die Verehrung eines Vorfahren, dessen Andenken der *ñad'u* geweiht ist und dessen Namen er auch erhält, rege zu erhalten und sich seines beständigen Schutzes zu versichern. Dabei spielen aber auch wohl Eitelkeit und Prahlerei eine Rolle. Denn nur Reiche und Begüterte können sich die Errichtung eines *ñad'u* gestatten, da der Aufwand bei dieser Gelegenheit groß ist. Dabei wird dann sein Reichtum offenbar und das Lob des Stifters wird in den Liedern in hohen Tönen gesungen. Häufig ist die Errichtung durch Krankheit, Irrsinn oder ein anderes Unglück in der Sippe oder Familie veranlaßt. Ist durch die *Tibo*-Divination ein Vorfahr als Urheber des Unglückes erkannt worden, hat dieser ferner seinen Willen dahin kundgegeben, daß ihm ein *ñad'u* errichtet werden solle, dann entschließt sich der Sippenvorsteher nach Beratung mit den anderen Sippenmitgliedern, besonders aber den ältesten derselben, zur Errichtung eines *ñad'u*.

Als vorläufiger Ersatz für denselben, da nicht alles Notwendige dafür so schnell beschafft werden kann, wird ein *Dero*-Bäumchen gepflanzt, das schnell wächst und sonst zur Beschattung lichtempfindlicher Kulturpflanzen dient.

Der Sippenvorsteher gibt darauf allen Sippenmitgliedern den Befehl, für die nötigen Kerbauen und Schweine zu sorgen, um zunächst die beim



Fällen des Opferpfahles notwendigen Beile und Hackmesser zu weihen und zu salben für dieses wichtige Geschäft. So müssen bei dieser Gelegenheit schon mehrere Kerbauen und gegen 100 Schweine ihr Leben lassen. Bei größeren Festen ist ein solcher Aufwand gewöhnlich; denn großzügig ist der *Nad'a*, wenigstens im Feiern seiner Feste. Die Tiere werden geschlachtet, das Fleisch gekocht, am *lesa xuj* geopfert und darauf die Beile und Hackmesser mit dem Blute der Opfertiere bestrichen (*sevu taka topo*) und so zum Fällen geweiht. Das Opfergebet dabei lautet:

*Kəna ɛne-ɛma, ka ɛulu kaba, ɛale kaba, tɛde nee kɛdi, xala nee bana* (es werden alle im *ɛulu-ɛeko* bereits vorhandenen Opferpfähle, resp. die Namen der Vorfahren, denen sie geweiht sind, der Reihe nach angerufen); *miu vi peo nono molo, palo nono nɛtu; laa vi mae saga, page vi mae sire; tɛka vi tɛma, liɣu vi nuu; miu vi polu nee kɛdi, paɣa nee baɳa; tɛka vi mae rɛtə, liɣu vi mae gee; miu vi dii dɛɣa toko tɛɳu, mɛza dɛɣa ɛulu vɪgu; miu vi vo nee folo toro nee sina mite, tena vi reo; vo nee vɛsi pɛni, loka vi lova; miu vi ɛidi nee feo Folo nee lɛni Dzava nee kob'o nee kɛb'a; vai vi raka ɛiso, lima vi raka rae; vi kono mogo-mogo, kono vi kodo sua; lole b'oɛ-b'oɛ, lole vaɣ lavu vatu, ɛulu vi paga vatu, logo vi kivu luɳa, vai vi mae ɣasi, lima vi mae sala. ɛata ɣa sɛba-rɛɣa, miu ba segu-zeu, teb'a dada! Rase polo bapu!*

„Da, Vater und Mutter, esset den Kopf vom Kerbau und das Herz vom Kerbau . . . (die Namen der im ganzen *ɛulu ɛeko* sich befindlichen *nad'us* werden aufgezählt), führet uns zum Rechten, leitet uns zur Pflicht; damit wir keine Abwege gehen und auf krummen Wegen wandeln; die Schneide (der Beile und Hackmesser) möge fest sein, ihr Rücken stark; schützet eure Kinder, erhaltet eure Nachkommenschaft; die Schneide möge nicht splintern, der Rücken nicht brechen<sup>2</sup>; lasset euch nieder auf dem Halswirbel (zum Schutze), verbleibet auf der Schulter; segnet uns mit reicher Feldfrucht, verleihet uns reichen Ertrag; daß die Balken der Scheuer brechen und die Unterlage (vor Schwere) kracht; segnet auch unsere Viehzucht, daß unser Geflügel sich mehre und die Schweine (zahlreich werden); bringet uns Medizin aus der Manggerai, heilkräftige Salben von Java; bringet uns Schutzmittel und Talismane (d. h. machet uns unverwundbar); beflügelt unsere Füße wie die eines Sperbers, unsere Hände wie die eines Habichts (zum Fällen); laßt uns alle eintreten wie in einen Käfig von Eisen, uns anziehen ein Kleid von Stein (Sinnbild der Sicherheit); unser Kopf möge sein wie Stein, unser Rücken wie ein Brett von der Lontarpalme; laßt unseren Fuß nicht irregehen, unsere Hand nicht fehlschlagen (beim Fällen); den Mann, der in feindlicher Absicht vorübergeht, den treibt in die Ferne, entfernet ihn weit von hier; Fluch und Verderben unserem Widersacher!“

Man sieht, daß das Opfergebet meist in Parallelismen verläuft, die in synonymen Wendungen gewöhnlich dasselbe erbitten. Mit singender, aber sehr lauter Stimme wird das Gebet von dem opfernden Sippenältesten hergesagt, während die anderen Sippenmitglieder und fremden Teilnehmer in tiefem

<sup>2</sup> Bild der Kraft und Gesundheit der Sippe.

Schweigen den Worten des Opfernden folgen. Nach dem Opfer wird Reis und Fleisch verteilt, ein Teil davon am Festplatz verzehrt, der andere für die zu Hause Gebliebenen mitgenommen. Vor dem Aufbruch nach Hause erteilt der Errichter des *nad'u* an die versammelten Männer den Befehl, daß sie am darauffolgenden Tage mit ihrem Kampongoberhaupt ausziehen mögen, um einen schönen *nad'u* zu suchen und zu fällen. Derselbe nimmt auch ein Schwein mit, um an dem Baume, der gefällt werden soll, zuvor ein Opfer zu bringen und es zur Stärkung mit den Baumfällern zu verzehren.

Hat man einen passenden Baum gefunden, so wird zuerst ein Ei an denselben geworfen, dann eine Lanze nach ihm geschleudert. Fließt Blut, d. h. roter Saft, heraus, dann ist es der rechte Baum, der samt dem Wurzelstock ausgehoben werden muß. Fließt kein Saft, muß ein anderer gesucht werden. Ist er gefunden, wird das Schwein geschlachtet, geopfert und gegessen. Das Opfergebet dabei lautet:

*Kəna ine-ɛma, ka maki di:a nee xuj di:a, vi taɣ nadu di:a, nɛna gipu gi:u pila nidza mo:ɛ vako sɛ keo numa sɛ toko!*

„Da, Vater und Mutter, eßt diesen Reis und dieses Fleisch, damit dieser *nad'u* rund und glatt werde, wie ein Vako-Stengel, wie ein Halm vom Numa-Grase!“ (Beides Sorten von hohem Ried-Grase.)

Darauf werden die Äste des Baumes abgehackt; nur zwei derselben bleiben wie eine Gabel stehen, von den Eingebornen aber *zəgu*, Hörner, genannt. Desgleichen wird die Rinde entfernt. Zeigt sich dabei, daß der Stamm schon irgendeinen Fehler hat, muß ein anderer gesucht werden. Der abgerindete Stamm wird mit einem bunten oder roten Tuch umwickelt, „damit er nicht kalt werde“. Es wird eine Tragbahre von Bambus hergerichtet, damit eine beträchtliche Anzahl von Männern tragen können.

Einer der Anwesenden aber begibt sich nach dem Kampong zurück, um den zu Hause Gebliebenen zu melden, daß ein *nad'u* gefunden ist, daß sie sich nun bereitmachen sollen, indem sie zu dem Feste Reis stampfen und kochen und den nötigen Palmwein besorgen, um darauf dem *nad'u* entgegenzugehen. Am folgenden Morgen macht sich alles, was gehen kann, auf, um den *nad'u* in Prozession nach dem Kampong zu holen. Der Errichter des *nad'u* läßt wieder eine Anzahl Schweine mitnehmen, um an der zuvor schon bezeichneten Ruhestelle Opfer und Mahl halten zu können.

Sobald die Leute mit dem *nad'u* zusammentreffen, erheben sie ein großes Freudengeschrei zum Empfange. Die Frauen aber dürfen demselben nicht zu nahe kommen. Als Grund dafür wird folgende Geschichte erzählt: In früheren Zeiten wurde auch eine *Nad'u*-Feier gehalten. Da auf einmal verwandelte sich der *nad'u* in einen Mann und verband sich geschlechtlich mit einem Mädchen, das sich aus Neugier zu nahe an den *nad'u* herangewagt hatte. Als nämlich die Leute mit großem Trubel sangen und tanzten, entfernte sich das Mädchen von den Tanzenden, ging neugierig zu dem *nad'u* und so geschah das Schlimme. Dann kehrte das Mädchen mit den anderen ins Kampong zurück und teilte den Eltern mit, was geschehen war, starb aber in dem nämlichen Augenblicke. Wenn deshalb die Leute dem *nad'u* entgegen-



gehen und zum erstenmal mit ihm zusammentreffen, werden erst immer die weiblichen Personen gewarnt, dem *ñad'u* allzu nahe zu kommen.

Am Ruheplatze angekommen, verteilt der Errichter Reis und Palmwein an die Träger zur Stärkung. Dann werden alle übrigen zusammengerufen, es wird geopfert und gegessen. Das Opfergebet lautet wie vor dem Auszuge zum Fällen des *ñad'u*; nur unterbleiben die auf Messer und Beil bezüglichen Bitten. Ist das Fest daselbst zu Ende, wird der *ñad'u* bis zum Kampong getragen und an der vom Errichter bezeichneten Stelle niedergelegt, bleibt aber mit dem roten Tuch umwickelt, „damit er nicht kalt wird“. Bevor alle nach Hause zurückkehren, wird ein Tag angegeben, an dem der *ñad'u* endgültig ins Kampong geschafft werden soll, und zugleich gemahnt, daß bis dahin alle den zum Feste notwendigen Palmwein beschaffen mögen.

An dem festgesetzten Tage macht sich nun wieder alles von nah und fern, groß und klein, Männer und Frauen des ganzen Bezirkes auf, alles, was sich nur irgendwie mit der Sippe verwandt weiß, kommt dorthin, um den *ñad'u* mit in die Stadt zu geleiten und das geräuschvolle Fest mitzumachen. Wenn der Errichter sehr reich ist, werden erst wieder eine Anzahl Kerbauen geschlachtet, um alle Festteilnehmer zu bewirten. Darauf stellen sich die Männer zum Tragen auf in Partien zu 8, 16 oder 32 Mann, je nach der Größe und Schwere des *ñad'u* und den Terrainschwierigkeiten des Ortes. Dabei müssen auch zwei Männer aus der Sippe des Errichters und dem *ata gae* angehörig, angetan mit den besten Kleidern und allem verfügbaren Schmuck, den *ñad'u* besteigen, der eine vorn, der andere am hinteren Ende stehen, und ihre eigenartigen Bewegungen ausführen. Am *ñad'u* wird außerdem ein Hahn, ein Bambus mit Palmwein und einer mit zuvor in Bambus gekochtem Reis aufgehängt. Oben stehend gießen die beiden Palmwein in eine Schale von Kokos, spritzen davon mit dem Zeigefinger und dem Daumen um sich als Opfer für die Verstorbenen und sprechen dabei:

*Kəna iine-ɣema, iinu tusa teme, ka maki nari di:a, mi:u mona mae rədo, sele go gami, dupi pe ulu laa vi pe vəna, vi b'ila vako se keo mo:ɛ numa sɛ visi. ata da papa pale kau ba segu ze:u teb'a dada. Bo:ɛ polo bapu!*

„Da, Vater und Mutter, trinket diesen echten Wein und esset diesen süßen Reis. Haltet den *ñad'u* nicht zurück, sondern gebet ihn frei für uns, laßt ihn los, daß wir bis dorthin gelangen, laßt ihn glatt werden wie einen Vako-Stengel, wie einen Halm von Numa-Gras! Den, der sich uns in böser Absicht naht, vertreibt weit von hier! Verderbet den Widersacher!“ Alsdann rufen die Obenstehenden den Trägern zu: „*Regi ɔ, regi ɔ!* Auf, brechet auf!“

Während sich der Zug ins Kampong bewegt, werden Gongs und Trommeln geschlagen; die begleitende Menge erhebt einen ohrenbetäubenden Lärm und ist beständig am Schreien:

*ɛ mau, ɛ mau, ɔ mau, ɔ ñad'u, ɔ mau kənana, vi meze go ñaza, ɛ mau, ɛ molo, ɔ mosa maku, lalu mau!*

„Lob und Preis dir, du gütiger *ñad'u*, möge dein Name groß werden! O du gütiger, großer Herr!“ Hier wird der Opferpfahl mit dem Ahn identifiziert, dem er errichtet wird.

Nach dem Einzug ins Kampong wird der *ñad'u* neben die schon vorher errichtete *b'aga* gelegt. Die Männer, die vorher auf dem *ñad'u* gestanden haben, essen zusammen mit den anderen Ältesten den Reis und trinken den Palmwein. Das Huhn wird in der *b'aga* geschlachtet, in derselben und auf dem *ñad'u* zusammen mit Reis geopfert, wobei gebetet wird:

*Kəna ɛne-ɛma, ka ɛulu manu ɛate manu* (dann die Namen der schon früher im *ulu eko* errichteten *ñadus* angerufen) *mi:u vi tɛde nee kɛdi, xala nee baɲa, vi bo bila tɛvu taba, fuke b'ila go muku vaɛ, ɛulu vi mae mu, kasa vi mae bana; mi:u vi tu nee fɛo Folonee lɛni Dzava; vɛki vi zia, lo vi pave; dzao ɛɲa sɛ nata, vi maj masa-masa, b'e sɛ mori, vi pɛdza moli; mi:u vi tu nee folo toro nee sina mite; nee bɛdi bani nee ɛaro maku; mi:u vi vo nee vɛsi pɛni, vɛsi vi bi, loka vi lova; mi:u vi nadzi nee sɛpu, solo nee laza gazi; ɛe vɛle mebe, ɲala vɛle mogo; mi:u vi pɛo nee laza molo, palo nee vɛsa nɛtu; kami vi laa vi mae saga; paga vi mae sire; kami vi kono noo mogo-mogo, lole noo boɛ-boɛ; laa vi mae saga, paga vi mae sire; mi:u vi tu nee keke meze nee vole leva, ɛata da puri pale, mi:u vaga vai ba bulo, vaga lima ba pɛla! Rase polo bapu!*

„Hier, Vater und Mutter, esset den Kopf und die Leber des Huhnes (folgt die Anrufung aller im Bezirke schon vorhandenen *ñad'u*), umgebet eure Kinder mit einem schützenden Zaun, eure Nachkommenschaft mit einer undurchdringlichen Hecke, damit sie zahlreich werden wie die Stengel des Zuckerrohres, damit sie gedeihen wie die Bananenstauden am Wasserrand, laßt sie kein Kopfweh bekommen und keine Fieberhitze in der Seite; verleiht uns reichen Ertrag auf den Feldern, Früchte von der Manggerai und von China; unser Leib möge sich wohlfühlen und unser Aussehen gesund sein; ich rufe nur einen, aber alle seid ihr willkommen, ich rufe nur einen, aber alle sollt ihr euch einfinden und mitbringen Feldfrüchte aus der Manggerai und von China, Medizin aus der Manggerai und heilende Salben von Java, mutige Waffen und Gewehre und gutes Pulver dazu; laßt unsere Viehzucht gedeihen, daß sich unser Geflügel vermehre und unsere Schweine zahlreich werden; helfet uns unsere Schulden eintreiben, kommt, helfet uns, sie zurückfordern, damit wir sie schnell und ohne Verzug zurückerhalten; führet uns den rechten Weg, leitet uns auf den graden Pfad, damit wir keine Abwege gehen und auf krummen Pfaden wandeln, damit wir (Mitglieder derselben Sippe) treu zusammenhalten und uns gegenseitig helfen, daß wir uns nicht trennen voneinander; bringet uns mit große Reisähren und lange Maiskolben. Wenn sich jemand naht, um uns zu schaden, dann erhebet euren Fuß und versetzet ihm einen heftigen Tritt, erhebet eure Hand und gebet ihm eine tüchtige Ohrfeige; Fluch und Verderben dem *polo* und dem Feinde!“

Es folgt nun das Essen und die *Soka*-Tänze im Kampong. Hat man sich müde getanzt, setzt man sich zum Palmweintrinken nieder. Die beiden Männer, die vorher auf dem *ñad'u* gestanden haben, holen einen Kerbau herbei, um dem Geiste des Verstorbenen, dem der *ñad'u* gewidmet wird, zu opfern, ihm einen würdigen Empfang zu bereiten, damit er nun geruhe, in den Opferpfahl einzutreten und von jetzt ab dauernd Wohnung darin zu nehmen. Der Wortlaut des Gebetes wie oben. Das Fleisch wird von den Festteilnehmern



verzehrt, um sich nach den anstrengenden Tänzen wieder zu stärken. Damit ist wieder eine Etappe in der Errichtung des *ñad'u* zu Ende; die Festteilnehmer zerstreuen sich.

Nach kurzer Zeit ziehen alle Angehörigen der Sippe, die den *ñad'u* errichten will, durch alle Kampongs des Bezirkes, um von den Leuten Reis für eine neue Feier zu erbitten und sich so für dieselbe zu rüsten. Dabei haben sie das Recht, jedes Huhn, das sie sehen, aufzugreifen und für diesen Zweck mitzunehmen. Den Reis sammelt der Sippenälteste in ebensoviele Körbchen, als sich bereits *ñad'us* in *ulu-eko* befinden. Sind die Körbchen gefüllt, so kommen alle *Ñad'u*-Besitzer bei dem Sippenältesten zusammen, um gemeinschaftlich alle aufgegriffenen Hühner zu schlachten und zu verzehren. Der dazu erforderliche Reis wird in der *b'aga* gekocht und in derselben ein Opfer wie oben gebracht. Alsdann erscheinen die Sippenangehörigen des *ñad'u* und nehmen am Feste teil.

Am folgenden Tage wird der Holzschnitzer gerufen, damit er den Opferpfahl mit schönen Schnitzereien versehe. Meistens sind es verschlungene S-Figuren, durch rundlaufende Ringe in Felder abgeteilt. Unter der Gabelung des Pfahles wird auch ein Gesicht eingeschnitten, das nach der Aufrichtung desselben dem Haupteingang des Dorfes zugekehrt ist. Die Augen bestehen gewöhnlich aus weißen Muscheln. Die Ohren sind aus einem Stück Holz geschnitten und seitlich am *ñad'u* eingesetzt. Über dem Gesicht an der Wurzel der Gabelung ist er durch ein rundes Loch durchbrochen. Durch dasselbe werden die Stricke gezogen, mit denen die Opferkerbauen am *pe:o* angebunden werden.

Nachdem der Pfahl auf diese Weise hergerichtet ist, wird an der Stelle, wo früher das *D'gro*-Bäumchen gestanden hat, ein Loch in die Erde gegraben, in das der Pfahl zu stehen kommen soll, wenn möglich, der *b'aga* gegenüber, und dahinter der *pe:o*, so daß *b'aga ñad'u* und *pe:o* in einer Reihe zu stehen kommen, der *ñad'u* in der Mitte. Ähnlich wie bei den Gräbern der Verstorbenen wird auch in diesem Loche eine oder drei Nischen gegraben und in denselben ein rotes (braunes) Schwein, ein roter Hund und ein roter Hahn lebendig mittels eines Steines eingeschlossen. Der Fuß des *ñad'u* wird dann mit einem kostbaren roten Tuch umwickelt, worüber Hüllfasern der Weinpalme kommen. So wird der *ñad'u* in die Erde gesenkt, mit Steinen und Erde festgestampft und über der Erde um denselben noch eine kreisrunde Schicht Steine gelegt oder aufgerichtet, *ture ñad'u* genannt.

Steht der Pfahl fest in der Erde, begibt man sich an die Herstellung des Daches. Dasselbe erhält Kegelform, was einzig und allein beim *ñad'u* der Fall ist. Alle anderen Häuser sind rechteckige Giebelhäuser. Die Herstellung des Kegeldaches geschieht folgendermaßen: Es wird ein Kreuz von zwei gleich langen Balken hergestellt, um die Enden desselben eine Bambuslatte gezogen, daß sie einen Kreis bildet, dann ein etwa 2 bis 3 m langer Bambus in Latten gespalten, doch so, daß sie an einem Ende noch zusammenhängen. Die anderen Enden der Bambuslatten werden rings am Bambusrad befestigt, während das zusammenhängende Ende die Spitze bildet. Rings um dieses Gerüst werden dann noch parallele, von unten nach oben immer kleinere Bambus-

latten gebunden, ähnlich Dachsparren, darüber *Alang-alang*-Gras, und über dasselbe noch eine Schicht Hüllfasern der Weinpalme bis zur Mitte des Daches gelegt, welches letztere auch wieder einzig beim *Ėad'u* der Fall ist. Die oberste Spitze wird mit einem roten oder rot-weiß gestreiften Tuch umwickelt, der darunterliegende Teil der Spitze mit einem Seil aus Palmweinfasern umhüllt, und dazwischen Hahnenfedern zum Schmuck gesteckt. Mancherorts wird dem *Ėad'u* ein aus Holz geschnittener Hahn aufs Haupt gesetzt. Unterhalb der Spitze werden seitlich zwei Arme angebracht, die mit Lanze und Schwert aus Holz bewaffnet und mit Armringen aus *Fesio*-Holz versehen werden, die aber Elfenbeinringe darstellen sollen. So erhält die Spitze ein einigermaßen menschliches Aussehen. Die Hände sind wie zum Schutze des Kampongs dem Haupteingang desselben zugekehrt. Unter dem Dache wird an manchen Orten noch ein kleines Häuschen angebracht, das dem Ahnherrn als Wohnung dienen soll.

Nach der Errichtung des *Ėad'u* sind ihm zu Ehren noch mehrere Feste zu feiern, wenn das ganze Programm der Feiern abgewickelt werden soll, wie es Herkommen und alte Sitte mit sich bringt. Es sind die folgenden: 1. Das Fest *voie zoza*, das Binden der Lenden des *Ėad'u*. Es muß selbstverständlich wieder eine gehörige Anzahl von Kerbauen geschlachtet werden; erst wenn diese vorhanden sind, wird das Fest gefeiert und die Nachricht davon in der ganzen Umgebung verbreitet. Opfer und Opfergebete sind dann dieselben, wie die bereits angegebenen. 2. Das Fest *vaga bole Ėad'u*, das Fest der Entfernung der Tragbahre des *Ėad'u*. An diesem Fest nehmen nur die Verwandten teil. Zuletzt folgt noch das *Radzu*-Fest, das größte von allen. Alles erscheint bei demselben in den schönsten Kleidern und mit allem Schmuck, den der Familienschatz liefern kann, versehen. Hunderte von Kerbauen werden dabei ums Leben gebracht und verzehrt. Sehr oft kommt es aber gar nicht zu diesem Feste und auch zu den eben genannten nicht, gerade weil den Sippenangehörigen es wegen des großen Aufwandes nicht möglich ist. Oder es vergehen doch mehrere Jahre, ehe man an die Feier denken kann. So steht ein *Ėad'u* in *Bo Ripo* schon neun Jahre, und noch immer wartet das letzte Fest auf seine Feier. Diese Darstellung der Errichtung eines *Ėad'u* stammt aus Poma, einem Orte an dem südlichen Abhange der Inerie, wo zur Zeit der Niederschrift gerade ein *Ėad'u* errichtet wurde. An anderen Orten weicht die Art und Weise der Errichtung von der beschriebenen in manchen Punkten ab, die Hauptsachen sind aber wohl überall die gleichen. Zur Ergänzung lese man die Erzählung über die Errichtung eines *Ėad'u* in Vogo.

Jeder *Ėad'u* erhält den Namen eines berühmten Vorfahren, dem zu Ehren er auch errichtet ist. Vor den Namen desselben wird gewöhnlich noch irgend ein Lob gesetzt, das bei *Ėad'u*- und *b'aga*-Feiern vor dem versammelten Volke laut verkündigt wird. Zu diesen Vorfahren gehören viele von den mythologischen Gestalten aus dem Sonnen-, Mond- und Sternenkult. Ihre Frauen erhalten in der *b'aga* ein entsprechendes Andenken, auch durch deren Namen gekennzeichnet. Ich zähle hier eine Anzahl der mythologischen Gestalten, Männer und Frauen, auf, deren Andenken in *Ėad'u* und *b'aga* verewigt ist, deren Mythen man auch in der Sammlung nachlesen kann. *Diva* und *Voña Runu*, *Loza Vea Tea* und *Tola ana odza*, *Do Pade Rika Milo Siga* und *Siga*



*same Nono Tani Toro* (Sohn des *B'ira Lai*), *Dake* und *Kędo*, *soba* und *ine Gena*. *Lalu Poso* und *Milo Mai*, *Teru* und *Tena*; *Teru* und *Bupu Rose*. Letzteres ist etwas eigenartig. Nach den Mythen sind *Teru* und *Tena* Brüder, deren Schwestern *Vidzo* und *Vadzo*, Kinder der ersten Menschen, die als Geschwister einander heirateten, was die Mythen ausdrücklich hervorheben, um damit das Ungewöhnliche auszudrücken. Merkwürdigerweise gibt es nun *nad'us* für die Brüder, aber keine *b'aga* für die Schwestern als deren Frauen; die *b'aga* tragen andere Namen, z. B. die *b'aga* von *Tena* heißt *Bupu Rose* (die Alte, die sich weigert). In einem anderen Kampong heißt die *b'aga* zum *nad'u* *Terus-Tena*, was nach der Mythe der Bruder *Terus* war. Zwischen Mythen und gegenwärtigem Kult besteht hier also ein Widerspruch. Auch der *Deva Dzara Masi* hat seinen *nad'u* und seine Frau *ine Rie* eine *b'aga*, letztere auch unter dem Namen *Tutu Sapi* (Kuhwamme). *Kua*, ein alter Vorfahr, hat viele *nad'us* in verschiedenen Kampongs, da er viele Frauen hatte, deren Nachkommen ihre Stammeltern alle durch *nad'u* und *b'aga* verehren wollten.

In einem Stammbaum von dreizehn Geschlechtern haben die sieben ersten Geschlechter *nad'u* und *b'aga*, die folgenden vier erst einen ihnen geweihten *sua* (Grabstock) und *vati-kobo* (Körbchen und Opferschale im Hause) als Andenken. Den letzten ist noch gar kein Erinnerungszeichen gewidmet.

Am *nad'u* muß jeder Kerbau sein Leben lassen, der immer bei den *Nad'a* geschlachtet wird. Er wird mittels des Nasenringes an einem Seil festgehalten, letzteres durch die runde Öffnung unter der Gabelung des *nad'u* gezogen und am *pe:o* festgebunden, so zwar, daß die Kerbauten den Kopf etwas erhoben halten müssen. In dieser Stellung verharren sie dann oft ziemlich lange, bis daß sie den Todesstreich erhalten, und zwar durch einen festen Schlag mit dem *parang* in den Hals. Jedesmal wird ein Stück Fleisch in die Öffnung gelegt als Entgelt an diejenigen, die für die Reinhaltung des Platzes um den *nad'u* zu sorgen haben. Die Pflicht der Reinhaltung obliegt einem Sippenmitgliede. Diese Gabe ist also kein Opfer; wird *sobo nad'u* genannt. Das Blut wird zum Teil an den *nad'u* geschmiert, so daß mit der Zeit alle Zeichnungen darunter verschwinden.

Jedes größere Kampong hat mehrere *nad'us*, die, wenn das Terrain es erlaubt, alle in schöner Reihe stehen.

Die *b'aga*. Das Gegenstück zum *nad'u* ist die schon wiederholt genannte *b'aga*, insofern sie das Heiligtum der Stammutter darstellt, wie der *nad'u* das des Stammvaters. Wird dem Stammvater ein *nad'u* errichtet, dann muß die Stammutter auch eine *b'aga* erhalten; deshalb entspricht die Zahl der *b'agas* in einem Kampong immer der Zahl der *nad'us*. Sie muß vor dem eigentlichen *nad'u* errichtet werden, wie auch bei den Opfern und überhaupt bei jeder Gelegenheit, wenn männliche und weibliche Personen zusammen genannt werden, das weibliche Geschlecht immer zuerst genannt wird.

Die *b'aga* ist im allgemeinen genau wie die gewöhnlichen Wohnhäuser gebaut; nur fehlt an manchen Orten die Galerie davor, an anderen die eingeschobenen Bretterwände. Im Innern befindet sich aber stets ein Herd, da dort an bestimmten Festen die Speisen gekocht werden. Vielfach dient sie als Aufbewahrungsort für alte Kerbautenhörner und Kerbautenköpfe. Im Innern und

im Äußern ist die *b'aga* gewöhnlich mit den schönsten Schnitzereien geschmückt, die das Kampong aufzuweisen hat. Nachlässige und ärmliche Bauten scheinen erst neueren Datums zu sein, sowie auch jüngere Schnitzereien vielfach unordentlich und nachlässig sind. An der Innenseite der Balken findet man vielfach Darstellungen von Gegenständen, die sonst nirgendwo bei den *Nad'a* zu sehen und jetzt ganz unbekannt sind, so besonders Lanzen und Dolche, neben Schlangen, Hähnen, Blättern und Rankenwerk. Sind mehrere *b'agas* vorhanden, dann stehen sie gewöhnlich in schöner Reihe, wenn es nur die Beschaffenheit des Terrains zuläßt, wie auch die Häuser des Kampongs immer in Reih und Glied gebaut sind.

Die Errichtung der *b'aga* geht beinahe in derselben Weise vor sich, wie die eines Wohnhauses. Nachdem das *d'ero*-Bäumchen gepflanzt ist, von dem schon beim *nad'u* die Rede war, werden von den Sippenangehörigen erst Kerbauen und Schweine geschlachtet, um, wie beim *nad'u*, erst die beim Bauen und Fällen des Holzes notwendigen Werkzeuge zu weihen. Das Opfer und Bestreichen der Werkzeuge geht in derselben Weise vor sich, wie schon oben beim *nad'u* dargestellt ist.

Dann werden Steine geholt, um die Unterlage für die *b'aga* herzurichten, den *ture b'aga*. Ist der *ture b'aga* fertig, folgt erst wieder Kerbauenschlachten, um die Herstellung dieses Unterbaues zu feiern. Dann wird das notwendige Holz herbeigeschafft, das Säulen- und Balkengerippe der *b'aga* errichtet, die Dachsparren und der First aufgesetzt, worauf erst wieder einmal zur Abwechslung Schweine geschlachtet, geopfert und gegessen werden. Die Opfergebete lauten so wie die bei der Errichtung des *nad'u*.

Nach diesem Akt folgt das *kobe paj*: Männer und Frauen steigen in die noch offene *b'aga* ohne Wände und Dach, verbringen die ganze Nacht in derselben und singen die *Duga*-Lieder. Diese Lieder sind Varianten und Erweiterungen der bei der Errichtung der *b'aga* und des *nad'us* vorkommenden Opfergebetsformeln; ich lasse dieselben hier gleich folgen.

1. *Ao, ine, kita ine se susu mite,*  
*kita ema se lalu b'ara,*  
*kami vi b'e miu*

*puu zili Sina puu zili Dzava,*  
*maï vëna dii utu,*  
*maï meza vëna mogo,*  
*maï go kita, maï vali go kita.*

2. *Miu vi dii vaj toko tënu,*  
*miu vi meza dëga ulu viüu,*  
*vi keke kasa vi keze këmo,*  
*go rape vi nuu, go kasa vi kapa,*  
*kita ine dële mogo,*  
*kita ema da lej utu, maï go kita, maï vali*  
*go kita.*

3. *Miu vi vëd'i nee tadu garo,*

*miu vi zogi nee nii leva,*

1. Ach Mutter, wir Kinder einer Mutter,  
wir Kinder eines Vaters,  
wir rufen euch  
von China und von Java,  
kommt hier alle zusammen,  
kommt, laßt uns hier miteinander ausruhen,  
laßt uns kommen, laßt uns alle zusammen-  
kommen.

2. Laßt euch nieder auf unseren Halswirbel,  
weilet auf unserer Schulter,  
zum Schutze unserer Seite, unserer Lenden,  
daß unsere Rippen hart und fest seien,  
unsere Seiten widerstandsfähig.  
Wir Kinder einer Mutter, laßt uns hier zu-  
sammenkommen, laßt uns kommen.

3. Laßt die Hörner unserer Kerbauen lang  
werden  
und lang die Hauer unserer Schweine (gut ge-  
deihen!)



*səma vi lej tɛda,  
isi vi lej xape.  
miu vi dii logo,  
miu vi napa kasa,  
kita sine dɛle mogo  
kita ɛma dɛle utu,  
maj go kita, maj vali go kita.  
4. Miu vi polu nee kɛd'i voso,*

*miu vi paga nee baŋa kapa.  
ulu vi raka vatu,  
logo vi raka sua,  
ulu vi mae mu  
kasa vi mae bana.  
kita sine dɛle etc.*

*5. Miu vi tud'a nee rivu meze,  
miu vi rere nee nasu voso,  
maj vi dii logo molo, maj vi keze kɛmo  
zia,  
maj vi dii utu,  
maj vi mɛza mogo.  
Kita sine etc.*

*6. Miu vi vo nee vɛsi voso,*

*miu vi vo nee pɛni kapa,  
loka vi lova, pɛni vi bi,*

*kami vi laa mae sugu-saga,  
kami page vi mae sire-sala.  
Kita sine etc.*

*7. Miu vi maj masa-masa,  
miu vi pɛdza moli-moli,  
miu vi kipe sama  
nee daŋa puu zili Dzava,  
pita sine dabe diɛ.  
Kita sine etc.*

*8. Kaɣ ɛbu dzao,  
kaɣ da sipo mɔse lako pio,  
kaɣ nusi dzao,  
kaɣ da laɔ mɔse dzara naɪ,  
miu vi tu kami bulu,*

*miu vi pob'a kami nasu.  
Kita sine etc.*

*9. Miu vi maj tɛda nee mosa kela,  
miu vi maj kɛdu nee sigo toro,*

*maj kami vi d'udzu buku,  
maj kami vi nama nɛte,  
go miu da ɔlo peka,  
go miu da ɔlo naa,  
Kami koeme le puɪ vasi.*

*kami sine etc.*

Speck und Fett mögen sie schichtenweise liefern,  
und Fleisch in dicken Lagen.  
Weilet hinter uns (zum Schutze),  
tretet an unsere Seite,  
wir Kinder einer Mutter,  
Kinder eines Vaters,  
laßt uns hier alle zusammenkommen.

4. Schütztet eure zahlreiche Nachkommen-  
schaft,  
erhaltet eure Kinderschar.

Ihr Kopf möge sein wie Stein,  
ihr Rücken wie Eisen,  
daß sie kein Kopfweh bekommen  
und ihre Seiten keine Fieberhitze.  
Wir Kinder einer Mutter usw.

5. Führet alle unsere Ahnen hier zusammen,  
zu Hunderten und Tausenden führet sie herbei,  
daß sie hinter unserem Rücken weilen und uns  
machtvoll schützen,  
an unserer Seite uns Hilfe gewähren,  
kommt alle hier zusammen, weilet hier.  
Wir Kinder usw.

6. Gewähret uns reichen Segen in unserer  
Viehzucht,  
lasset die Tiere gedeihen,  
die Schweine mögen wachsen, das Geflügel  
sich mehren,  
laßt uns keine Abwege gehen,  
laßt uns nicht verirren,  
wir Kinder einer Mutter usw.

7. Kommt alle ihr,  
kommt alle hier an,  
bringet alle mit euch  
Samen von Java,  
laßt uns nicht verirren.  
Wir Kinder einer Mutter usw.

8. Du, mein Ahn,  
der du uns beistehst wie ein geschickter Hund,  
du, mein Vorfahr,  
der du uns hilfst wie ein weises Pferd,  
gewähret uns zehnfachen Ertrag von unseren  
Tieren,  
verleiht uns hundertfachen Ertrag.  
Wir Kinder usw.

9. Kommet und bringet uns gefleckte Kerben mit.  
kommet und bringet mit euch rote große  
Schweine,  
kommt, wir wollen Feste feiern wie ihr,  
kommt, wir wollen euer Beispiel befolgen,  
befolgen alles, was ihr angeordnet,  
was ihr als Satzung uns hinterlassen habt,  
wir beginnen schon das Fegen und Reinigen  
(für das Fest).

Wir Kinder usw.

10. *Mis̄u ine da lej̄ tutu,*  
*mis̄u ɛma da lej̄ mogo,*  
*mis̄u nod'o puu laɣ D'oɛa,*

*mis̄u vi boga nee kode mosa,*  
*mis̄u vi бага puu laɣ mala,*  
*mis̄u vi vi nee mosa b'ara.*  
*Kami ine etc.*

10. Ihr Vorfahren alle von einem Stamme,  
 ihr, die ihr alle einen Vater habt,  
 kommt hier zusammen aus allen Weltgegenden,

bringt mit euch große, fette Kerbauen,  
 laßt euch sehen dort unten in der Ebene,  
 bringt mit euch weiße Kerbauen.  
 Wir Kinder usw.

In derselben Weise geht es noch weiter. Wie man sieht, sind es nichts anderes, als Variationen der Opfergebete, Bitten um Ertrag in der Vieh- und Landwirtschaft, um Hilfe in Krankheit, um zahlreiche Nachkommenschaft und um Schutz für dieselbe. Nur auf den eigenartigen Beginn möchte ich eben hinweisen. *Kita ine s̄ɛ susu mite*, *kita ɛma s̄ɛ lal̄u b'ara*. *Susu* bezeichnet die weibliche Brust, aber auch das Weibchen von Vögeln, ferner das weibliche Geschlecht von Menschen, Frauen und Mädchen, hier soviel als *Stamm-mutter*. *Lal̄u* ist das Männchen von Vögeln, übertragen auch das männliche Geschlecht, hier der *Stammvater*. Noch eigenartiger ist die Beifügung *mite* und *b'ara*, schwarz und weiß, weißer Vater und schwarze Mutter. Kinder des einen weißen Vaters und der einen schwarzen Mutter. Unter *ine*, Mutter, Strophe 7, ist das Land zu verstehen, das als Mutter der Feldfrüchte bezeichnet wird, insofern diese aus der Erde wachsen und aus ihr ihre Nahrung beziehen.

Während nun die Angehörigen der Sippe in der *b'aga* die *Duga*-Lieder singen, versammeln sich die Leute aus anderen Kampons vor der *b'aga*, tanzen und singen die *Tɛke*-Lieder. Eine Auswahl davon erscheint in der Liedersammlung. So geht es mit Tanzen und Singen die ganze Nacht hindurch. Am Morgen werden Schweine geschlachtet und geopfert in Verbindung mit den gewöhnlichen Bitten, *paj̄ d'e:ɛa* genannt. Es folgt das Dachdecken, nach demselben wieder große Feier. Die Sippenangehörigen liefern Hühner und Schweine, der Sippenälteste Kerbauen. Erst später werden dann zusammen mit den *Nad'u*-Festen auch die *B'aga*-Feste gefeiert, wie sie beim *nad'u* bereits angegeben sind. Das Religiöse, insbesondere die Opfer, sind meist dieselben, wie die bereits beschriebenen. An manchen *b'agas* sieht man eine rote Scheibe gemalt, *b'ege b'e:ɛo* genannt, „rundes Licht, helle Scheibe“, vielleicht aus dem Sonnenkult stammend.

Der *pe:ɔ*. Zu jedem *nad'u* gehört neben der *b'aga* auch ein *pe:ɔ*. Der *pe:ɔ* ist ein länglicher Stein, der einige Meter hinter dem *nad'u* aufrecht in die Erde gesetzt wird zum Andenken an den Vater des Vorfahren, der im *nad'u* verehrt wird. Er dient zum Anbinden der Opferkerbauen, wie bereits angegeben worden ist. Er wird auch zusammen mit dem *nad'u* errichtet, aber bei weitem nicht mit derselben Feierlichkeit wie dieser. *B'aga*, *nad'u* und *pe:ɔ* stehen in einer Reihe, der *nad'u* in der Mitte. Die Feste zu Ehren des *pe:ɔ* fallen zusammen mit den *Nad'u*-Festen.

Das *ɛana i:ɛ*. Nun fehlt der Mutter des Stammvaters, der im *nad'u* verehrt wird, noch das Heiligtum; dasselbe erhält sie in dem *ɛana i:ɛ*. Dasselbe ist ein kleines Häuschen auf dem Dache des Hauses desjenigen, der beim *nad'u*-Tragen hinten auf demselben gestanden. Bei dem Bau des Häuschens



wird ein Opfer von Huhn und Schwein gebracht, wobei die Bitten die gewöhnlichen sind. Später wird dabei keine religiöse Handlung mehr vorgenommen, was ja auch allerhand Schwierigkeiten verursachen würde, wenn erst immer das Dach des Hauses bestiegen werden müßte. Bisweilen sieht man die Wände des Häuschens gefärbt, auch wohl mit einer roten Scheibe bemalt, was möglicherweise auf Sonnenkult hindeutet. Manche Sippen errichten kein *sana iŕe*.

Der *ture kisa nata* oder *ture kisa nua*. Innerhalb des Kampongs finden wir neben *ñad'u*, *b'aga* und *pe:o* gewöhnlich noch sehr auffällige Steinbauten, die *ture*. *Ture* bedeutet soviel als aufschichten, besonders Steine, und mag vielleicht mit dem malaiischen *atur*, ordnen, zusammenhängen. Diese zu irgendeinem Zweck aufgerichteten Steinbänke oder Tische heißen auch selbst *ture*. Von diesen haben im Kampong religiöse Bedeutung: der *ture kisa nata (nua)*, der *ture lesa xuj* und der *ture sao*. Jede dieser drei Arten besteht aus einer großen, rechteckigen Plattform von liegenden flachen Steinen, die an manchen Orten einfach auf der Erde liegen, an anderen durch aufrechtstehende längliche Steine über dieselbe wie Tischplatten erhöht sind. Diese liegenden flachen Steine heißen weibliche Steine. An der hinteren Längsseite dieser Plattform erheben sich eine Reihe langer, aufrechtstehender Steine, die an manchen Orten eine Höhe von drei und mehr Meter erreichen, sie werden männliche Steine genannt; sie heißen auch *vatu leva* (hohe Steine), während die flachen *nabe* heißen.

Nach dem Zeugnis der Alten erhalten nur diejenigen Verstorbenen ein solches Steindenkmal, die alle Feste gefeiert und veranstaltet haben, die bei den *Ñad'a* überhaupt veranstaltet werden können. Der Betreffende findet unter den Steinen auch sein Grab und gibt dem Denkmal seinen Namen, ähnlich wie der *ñad'u* den Namen des Vorfahren erhält, dem er geweiht ist. Fragt man nun da und dort nach dem Namen des *ture kisa nata*, so werden einem wieder an verschiedenen Orten Namen von allerlei mythologischen Personen genannt, von *Bavarani*, *Ñebu*, *Guru Sina*. Ihr Zweck scheint also letzten Endes derselbe wie der der *ñad'us* zu sein. Die Errichtung eines *ture kisa nata* geschieht in folgender Weise: Erst werden wieder eine Anzahl Kerbauen geschlachtet und in der gewöhnlichen Weise am *lesa xuj* ein Opfer gebracht. Wenn der letzte der aufrechtstehenden Steine, welcher der längste von allen ist, geholt wird, dann besteigen ähnlich wie beim *ñad'u* zwei Männer denselben und werden dann samt dem Stein unter Gong- und Trommelwirbel und dem Geschrei der Menge *io mau:o mau* von 32 Männern nach dem Kampong getragen. Auch dieses letztere zeigt wohl, daß dieser *ture* zu demselben Zweck, der Ehre der Vorfahren, errichtet wird. Im Kampong angekommen, wird der Stein sogleich aufgerichtet, dann Kerbauen geschlachtet zum Empfang des Geistes des Verstorbenen, dessen Andenken er geweiht ist. Der Geist ist aber schon mit dem Besteigen des Steines in denselben eingetreten. Darauf folgt Tanzen bei Gong- und Trommelschlag.

Der *ture lesa xuj*. Derselbe wird zugleich mit der Gründung eines neuen Kampongs erbaut. Er hat eine viel größere Plattform als der *ture kisa nata*, aber viel kleinere aufrechte Steine; bisweilen finden sich solche noch an

den Schmalseiten des *lesa xuj*. Derselbe dient vielfach als Begräbnisplatz für sehr reiche und angesehene Leute; so wurde im *lesa xuj* von Badzava eine Frau des alten Radja begraben. Daneben wurde dann ein *rad'i zəgu* aufgerichtet, eine Bambusstange mit den Stümpfen der Äste, woran die Hörner der beim Totenfeste geschlachteten Kerbauen befestigt sind. Auch andere Gebrauchsgegenstände des Verstorbenen werden oft daran gehängt. Diese Art Leiter hat wohl den Zweck, daß die Seele des Verstorbenen daran in den Himmel aufsteigen kann. Wenn sich jemand allzu übermütig benimmt, dann pflegen ihm die Alten zu sagen: „*Kay vi d'əke nee rad'i go?* Willst du etwa noch vor dem Tode an der Leiter emporsteigen?“

Sonst dient der *lesa xuj* bei Festen als Standort für die Gong- und Trommelschläger, auch als Opferplatz jedesmal, wenn ein Kerbau geschlachtet wird und kein *ture kisa nata* vorhanden ist.

Der *ture sao* wird beim Hause des Sippenältesten errichtet. Er ist ähnlich wie der *ture kisa nata*, aber bedeutend kleiner, und soll das Andenken an alle Verstorbenen der Sippe wach halten.

Der *ture nədu*. Vor den Eingängen zum Kampong findet man meistens Steinbauten nach der Art der *ture kisa nata* mit größerer oder kleinerer Plattform; an der Rückseite und vielfach auch an den beiden Schmalseiten mit aufrechtstehenden aber bedeutend kleineren Steinen als bei jenem. Dieselben sind von einem oder mehreren *nədu*-Bäumen (*ficus*) überschattet. Es sind die Grabdenkmäler aller eines gewaltsamen Todes Gestorbenen, besonders aller im Kriege Gefallenen. Die Zahl der aufrechtstehenden Steine entspricht bei denselben der Anzahl der Verunglückten, an die der *ture* erinnern soll. Die Art und Weise der Errichtung ist dargestellt beim Begräbnis der Verunglückten.

Der *vatu lanu loka (loka tua)*. Derselbe wird an Plätzen gebaut, wo sich ein größerer Bestand von Weinpalmen befindet, wovon er auch seinen Namen hat (*tua*). Er soll das Andenken an den Vater der Stammutter wach erhalten. Er ist ein Opferaltar ähnlich dem *ture kisa nata* im Kampong, bestehend aus einer rechteckigen Plattform von liegenden Steinen mit einer Reihe aufrechtstehender Steine an der Rückseite, meistens aber nicht in demselben Ausmaße wie jener. Außerdem tragen die aufrechtstehenden Steine Mützen von den Hüllfasern der Weinpalme; sie sollen die Kleider des *vatu lanu* vorstellen. (Einer Mythe zufolge haben früher die Menschen solche getragen.) An den hohen Steinen liegen zwei Leiterchen, auf denen die Vorahren auf- und niedersteigen können. Vor denselben steht ein Steinnapf für Trankopfer. Hinter dem *vatu lanu* werden gepflanzt ein *nusu*-Bäumchen, wie es zur Einfriedung der Felder dient, ein *Saruvalu*-Bäumchen, dessen Blätter als Gemüse gegessen werden, und Jams, der besonders am *Rəba*-Fest eine Rolle spielt, an diesem Feste dortselbst gegraben, geröstet und gegessen wird. Der *vatu lanu* wird wie der *ture kisa nata* errichtet, doch nicht bestiegen. Neben demselben befindet sich gewöhnlich ein Bambusgestell zum Aufhängen der Kleider am *Rəba*-Fest.

Die *keka ləla*. Zu dem *vatu lanu loka* gehört auch noch ein Häuschen, nach Art der *b'aga* gebaut, doch nicht so groß wie diese, aber mit Galerie, sonst aber genau wie diese eingerichtet, mit schönen Schnitzereien an Außen- und



Innenwänden und im Innern mit einem Herd versehen. An manchen zieht man Zeichnungen, die wohl eine Verbindung von Sonne und Mond darstellen. Bei Festen, die dort stattfinden, werden die Speisen in derselben gekocht. Die Errichtung der *keka lēla* geschieht in derselben Weise, wie die der *b'aga* und ist dem Andenken der Mutter der Stammutter einer Sippe, also der Mutter des *ṇad'u* gewidmet. *Lela* heißt beschneiden; die *keka lēla* steht auch sicher mit der Beschneidung in Zusammenhang.

Der *vatu lanu ʔuma (loka ʔuma)*. Auf größeren Feldern errichten reiche Leute auch oft einen Opferplatz, dem *ture kisa nusa* gleich. Bei der Errichtung findet ein großes Fest statt. Da ich Gelegenheit hatte, ein solches selbst mit anzusehen, soll eine eingehendere Beschreibung desselben folgen. Wird das Feld auf einem gekauften Grundstück neu angelegt, so heißt das Fest *ʔana koka ʔuma*. Die Leute ziehen an einen Platz außerhalb des Kampongs, den sogenannten *lesa soka*, Tanzplatz. Drei Männer beginnen einen Gesang, der von der ganzen anwesenden Menge mit anderer Melodie wiederholt wird. Das Ganze wird dann von den beiden Parteien stückweise variiert. Der Text lautet:

*Vatu puu tana meze  
meze padzo lina leva,  
vasi pēka puu zale,  
lobo zeta laḡ lova,  
pare ʔare rada veʔa,  
keṭi pēka lova vali.*

Der Grundstein dieses großen Stückes Landes  
ist überaus groß, herrlich und erhaben,  
der es zuerst reinigt, dieses Land hier,  
und der über das Land gesetzt ist, möge hoch steigen,  
es wird Reis geben, schön wie Gold,  
wenn geerntet ist, möge er wieder wachsen.

Das Lied ist nicht ganz verständlich; wie mir erklärt wurde, bedeutet der Grundstein den Besitzer des Landes. Das übrige bezieht sich wohl auf den Käufer und ersten Bebauer desselben; er solle gut über das Land wachen, dann wird es reiche, goldene Früchte tragen.

Auf dem weiteren Wege zum Felde singt man: *si:u ʔo go si:u'*, Nachahmung des Spatzes, und: *kolo go kolo*, Nachahmung der Buschtaube.

Auf dem Felde wird getanzt und dazu gesungen:

*Dana puu zili Deṇu,  
pita ʔine dabe diʔa,  
b'usu puu ʔolo-ʔolo,  
puu ʔata mae vevu,  
zoa duṇa puu Dzava  
keṭi pēka vole vali.*

Reis von Denu,  
such auf deine Mutter (das Land hier),  
aufgesprossen vor unvordenklichen Zeiten,  
die Stengel solle niemand ausreißen,  
die Saat von Java  
ernten wir, wird aber wieder Ähren treiben.

Nach Erklärung bezeichnet *Deṇu* auch Java; möglicherweise bedeutet es eine Landschaft daselbst.

Darauf folgen die *O:aba*-Tänze. Der Text zu denselben wird von den *Neke*-Liedern genommen, dazu folgender kurzer, eigener Text gefügt:

*Titi due lau*

Hacket zuerst Stöcke und Stümpfe auf dem  
Felde um,

*tore koba zeta,  
vai vi deṛi bale  
lima dave dopo.*

hacket ab die Schlinggewächse,  
während der Fuß sich auf die Furchen stützt,  
halte sich die Hand am Gesträuche fest (zum  
Hacken).

*Pare ʔare laka,  
ṇod'o puu Dzava.  
Keṭi pēka vole vali.*

Guter, schwarzer Reis  
kommt von Java.  
Wir ernten und er wächst wieder.



Der *tire kisa nusa* (*nata*), *vatu leva*.

Anthropos XXVI.



Zwei Opferfähle (*had'u*).

Photos: P. BOUMA.







Spitze des Daches vom Opferpfahl.

Anthropos XXVI.



Die Vorderseite des Opferpfahles (*had'u*) mit dem eingeschnittenen Gesicht.

Photos: P. BOUMA.





Während die Alten so tanzen und singen, säen die jungen Leute Reis, aber nur als Zeremonie, da der eigentliche Reis schon vorher gepflanzt ist.

Das Fest ist eigentlich nur eine Einweihung des *vatu lanu uma*, da derselbe zur Zeit des Festes schon im Felde fertig steht. Er wird gerade so errichtet wie der *ture kisa nata*, doch wird hierbei der Stein beim Tragen nicht bestiegen. Im übrigen gleicht er ganz dem *ture* im Kampong, doch ist er nicht so groß wie jener. Auch hier werden die liegenden Steine weibliche genannt und die stehenden männliche. Hinter den langen Steinen wird *mesi* gepflanzt, ein schnell wachsender Schattenbaum, ferner *saru valu*, dessen Laub gegessen wird, *nusu*, der Heckenbaum für Felder, und schließlich *guru*, eine Bambussorte. Wie mir gesagt wurde, wird *mesi* und *saru valu* gepflanzt, damit sie das Heiligtum beschatten und die Toten vor Sonnenbrand schützen, *nusu*, weil es ein Feldbäumchen ist, *guru*, da aus ihm die Grabstöcke verfertigt werden, auch wohl zum Schaufeln des Grabes verwendet wird oder doch wurde. An einem aufrechtstehenden Stein lehnt eine Leiter wie beim *loka tuwa*; dieselbe soll ein Andenken an den Tod sein, da bei demselben die Toten zu *Deva* aufstiegen, damit sie auch jetzt noch daran zu uns herabsteigen und wieder zu *Deva* zurückkehren können. Nachdem die Leiter angelegt, wird noch Ingwer und Jams hinter die Steine gepflanzt, wohl dazu, daß die Toten im Jenseits auch zu essen haben.

Am Feste werden Kerbauen und Schweine geschlachtet und ein oder mehrere Pferde erschlagen, letztere aber nicht geopfert. Nachdem die Speisen gekocht sind, hört das Tanzen auf und alles versammelt sich zum Essen und Palmweintrinken. Vor dem Verteilen der Speisen wird auf dem neuen *vatu lanu* das erste Opfer dargebracht, wobei das Gebet lautet:

*Kena, ine-ema, ka ulu kaba ata kaba nee ulu nana ate nana* (dann folgt die Anrufung aller Verstorbenen, die im Bezirk einen *nad'u* haben, und aller die im Hause verehrt werden) *vo nee xeu laka meni, mene, folo toro nee sina mite, vi pago nee bulu, kaka nee nasu; vo nee vini dana puu Dzava pita ine dabe dika. Vo nee lode deke nee vole leva suu vi duku-ruku, deko vi dero-dego; vo nee seko lie nee tavo lelo, vi bo b'ila tevu taba, vi fuke b'ila muku vag, leda, vi bepa, leña vi reo. Teđe nee kedi, xala nee baña; ulu vi mae mu, kasa vi mae bana, vi teki too masa-masa zele volo zele poso vi sadō Inerie leba Suri Laki, vi kako b'ila manu dzago, ie b'ila dzara naj. Rase polo bapu nee papa pale!*

„Da, Vater, Mutter, esset den Kopf des Kerbauen und die Leber des Kerbauen, esset den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines (es folgt die Anrufung aller Verstorbenen, die im Bezirk einen *nad'u* haben und aller Verstorbenen, die im Hause verehrt werden); verleihet uns dunklen Pinang und duftenden Sirih, reiche Feldfrüchte, wie die Manggerai sie liefert und China sie hervorbringt, schenket uns Ertrag zehnfach und hundertfältige Frucht, segnet uns mit Saatreis von Java, bringet ihn hierher in unser Land. Gebet uns Reis mit langen Ähren, Mais mit dicken Kolben, daß die Last des Ertrages uns niederdrücke, wir seufzen und stöhnen vor der Schwere unserer Bürden, daß der Boden der Scheuer kracht und deren Balken brechen. Ver-



leihet uns eine zahlreiche Nachkommenschaft, die heranwachse wie die Stengel des Zuckerrohres, gedeihe wie die Pisangstauden am Wasserstrand. Umgeben eure Kinder mit einem schützenden Zaun und mit einer festen Hecke, daß der Kopf ihnen nicht schmerze, ihre Seiten nicht in Fieberhitze erglügen, damit alle ein langes Leben haben, das reicht bis zum Gipfel des Berges, erreicht die höchste Spitze, die Spitze der Inerie und des Suru Laki (höchster Berg in der Landschaft Nage), damit sie krähen wie ein schlauer Hahn (klug und weise seien), wiehern wie ein feuriges Pferd (geschickte Menschen seien). Verderbet den *polo* und den Feind, der sich uns naht!“

Dann wird gegessen und getrunken; Massen von Reis, Fleisch und Palmwein werden dabei vertilgt. Allmählich verliert sich dann die Menge und gibt sich nach dem Kampong zurück.

Auf dem *vatu lanu uma* wird mehrere Male während des Jahres geopfert und um Gedeihen der Feldfrüchte gebetet. Davon im nächsten Abschnitt.

Wird ein neues Feld auf eigenem Grund und Boden angelegt und darauf ein *vatu lanu* gebaut, so heißt das dabei zu feiernde Fest *moni uma*, das fast ganz in der gleichen Weise verläuft wie das eben beschriebene; nur wird bei demselben ein Spiel aufgeführt, das Bambusspringen.

## II. Der Kult selbst. Feste und Opfer.

Nachdem wir die Kultorte und Kultgegenstände kennengelernt haben, sehen wir uns die religiöse Betätigung an diesen Orten an. Diese Betätigung äußert und entfaltet sich hauptsächlich bei Festen. Verschiedene Feste sind bereits gestreift und dargestellt worden. Jetzt handelt es sich darum, die noch nicht erwähnten vorzuführen. In den Festen verbindet sich Leibliches und Geistiges, Profanes und Religiöses zu einem Ganzen. Auch bei privater Betätigung der Religion findet sich immer beides vereinigt. Die öffentlichen Feste haben meist einen großzügigen Charakter, Leute von nah und fern werden zu denselben eingeladen, besonders sind es die Sippenangehörigen oder die Bewohner desselben Bezirkes, die sich regelmäßig zu diesen Festen einfinden. Die Festteilnehmer haben jedoch meistens auch einen Teil des Aufwandes zu übernehmen, indem sie vor allem Reis, aber auch Schlachttiere dafür liefern. So sieht man denn bei großen Festen die Leute in Scharen mit Körben oder Säcken voll Reis auf dem Kopfe zum Festorte ziehen, die Männer auch Kerbauen und Schweine dorthin bringen.

Am besten teilt man die Feste ein in solche, die regelmäßig jedes Jahr wiederkehren, und solche, die nur gelegentlich gefeiert werden. 1. Die Feste, die alljährlich wiederkehren, sind das *Rēba*-Fest, die Feld- und Erntefeste und die Jagdfeierlichkeiten. 2. Feste, die mehr den Charakter von Gelegenheitsfesten haben, sind die bereits erwähnten Feste bei Errichtung der Kultstätten, die kleinen Feste bei der Geburt, Heirat, Brautpreiszahlung, welche an ihrer Stelle kurz behandelt sind; außerdem die Feste *gu:a buku sao*, Hausfest, *gu:a nuka loda*, Goldkettenfest, *vuga nusnu*, Friedensfest. Nach der Darstellung der letzteren folgt noch eine kurze Beschreibung von Opfern, mit denen kein Fest verbunden ist.

## 1. Die alljährlich wiederkehrenden Feste.

Das *Ręba*-Fest.

Das *Ręba*-Fest ist seiner inneren und äußeren Bedeutung nach das wichtigste Fest der *Nad'a*; das wird die Darstellung zeigen.

*Ręba* ist sowohl der Name des Festes selbst, als auch der Name des Monates, in dem es gefeiert wird. Ferner heißt eine Holz- und Baumart so. Diese hat aber gewiß mit dem *Ręba*-Fest nichts zu tun. Was das Wort *Ręba* eigentlich bedeutet, wissen die *Nad'a* nicht mehr. Ein Schüler des Lehrerseminars (Standardschule), den ich deswegen befragte, sagte mir, daß es wohl soviel wie „Sturm erregen“ und dadurch „alles zu Boden werfen“ bedeute, vom Mond gemeint (*vula ręba*).

Das würde dann auf die Folgen hinweisen, die eine Vernachlässigung des Festes oder auch nur eines Teiles desselben oder seiner Zeremonien mit sich bringt. Denn regelmäßig heißt es, wenn diese oder jene Vorschrift nicht eingehalten wird, entsteht heftiger Sturm und Regen, die Felder, Wälder und Kampongs zugrunde richten. *Dou Sai* bezeichnet auch merkwürdigerweise die Vernachlässigung der Feier als eine Versündigung am Wind und Sturm, die sich dann durch Vernichtung der genannten Güter rächen. Die von dem Schüler gegebene Erklärung würde etwa dieselbe Bedeutung haben wie das gleichlautende malaiische Wort *rębah*, umfallen, *rebahkan*, umwerfen. Dieser Erklärung wurde aber von meinem Gehilfen entschieden widersprochen. Möglicherweise hat der Schüler nur an das Malaiische gedacht. Jedoch so ausgeschlossen scheint mir die Sache nicht zu sein. Das Wort *ręba* könnte aber ebensogut mit dem malaiischen *ribut* zusammenhängen; denn die Veränderung der Vokale macht da keine Schwierigkeiten, da ein solcher Wechsel in der Sprache auch sonst häufig ist; das *t* fällt weg, da die *Nad'a*-Sprache nur offene Silben kennt; und *ribut* bedeutet Sturm. An einem Ort wird am *Ręba*-Fest auch dem Sturm selbst geopfert.

Man könnte aber auch noch ans malaiische *rembang* denken, das „im Zenith stehen“ heißt, von der Sonne gebraucht. Der Wegfall der Endkonsonanten der einzelnen Silben geschähe aus dem schon angeführten Grunde. Diese Bedeutung würde auf die Zeit hinweisen, um die das Fest gefeiert wird, nämlich die Zeit des südlichsten Sonnenstandes im Dezember bis zur Zeit des höchsten Sonnenstandes im März. Sonst spielt die Sonne bei demselben wohl auch eine Rolle, aber nur eine negative, ähnlich wie Regen und Wind, deren schlimme Wirkungen gefürchtet werden, von seiten der Sonne das Verdorren der Feldfrüchte. Möglicherweise lassen sich beide Bedeutungen vereinigen, da die Religion der *Nad'a* tatsächlich Elemente aus Sonnen- und Mondkult aufweist, wie wir im folgenden noch sehen werden und schon gesehen haben. Fragt man die jüngere Generation nach dem Zweck des Festes, so antworten sie, es sei das Neujahrsfest der *Nad'a*. Bei den Alten ist es einfach das *Ręba*-Fest. Hier erinnere ich auch an die Bedeutung von Jahr=*siva*. *Siva* unter dem Bilde der Zeit gedacht; *Siva* der Zerstörer.

Wie schon früher bemerkt, nimmt bei der Feier des *Ręba*-Festes der *kepo* (*tęke*) *vęsu* als Kultperson eine einigermaßen hervorragende Stellung ein. *Kępo* (*tęke*) bedeutet „in der Hand halten, festhalten, aufrecht erhalten“; *vęsu*



die Ordnung, Sitte und Herkommen (in der Feier des *Ręba*-Festes); *kępo vęsu* ist also derjenige, der über die Einhaltung der rechten Ordnung in der Feier des *Ręba*-Festes zu sorgen hat. Soweit ich erfahren konnte, gibt es im ganzen *Nad'a*-Gebiet sechs *kępo vęsu*, die ihren Ursprung auf die Kinder der Stammeltern: *Vidzo*, *Vadzo*, *Teru*, *Tena* und zwei Nachkommen von *Ri'a Bei* zurückführen. Ihr Amt ist in der Familie erblich. Man lese die Mythen über diese Personen nach! Sie sind auch die Urheber des *Ręba*-Festes. Ferner die Mythen über *Sili* und *D'ini*, *Bavarani* und *Vatu Meze*, die in der Einhaltung des Festes bzw. in der Neuordnung desselben eine Rolle spielen.

Mit Rücksicht auf das *Ręba*-Fest zerfällt das ganze *Nad'a*-Gebiet dann auch in sechs Bezirke, deren ein jeder seinen *kępo vęsu* hat und einer nach dem anderen das Fest begeht. Der *kępo vęsu* zählt mit Steinchen oder Perlen oder an einem Kamm von dreizehn Zähnen die Monate jedesmal, wenn der neue Mond im Westen wieder als ganz schmale Sichel erscheint, indem der eine ein Steinchen oder eine Perle in die dafür bestimmte Kalebasse legt oder der andere einen Zahn an seinem Kamme umbricht und mit einem Faden umwindet, bis daß die Zwölfzahl erreicht wird. Regulierend tritt dabei der Aufgang des Siebengestirnes ein. Dann verkündet derselbe seinem Bezirke, daß die Zeit des *Ręba*-Festes da ist.

Die Grundzüge der Feier sind in den einzelnen Festbezirken dieselben, in Einzelheiten weichen sie voneinander ab; nur Nage macht davon eine Ausnahme, dessen Art und Weise in der Feier des Festes deshalb eingehender beschrieben wird. Aber auch sonst gebe ich die Darstellung nach bestimmten Orten, so wie ich sie daselbst erhalten habe. Um alle Einzelheiten herauszubekommen, hätte man beinahe an allen Orten sein und nachforschen müssen.

Überall aber zerfällt das Fest in eine Vorfeier und in eine Hauptfeier. Die Vorfeier heißt *bui uvi*, „Jams rösten“, und wird nur vom *kępo vęsu* und seiner Familie (Sippe) gehalten, und zwar einen Monat vor der Hauptfeier.

Die Vorfeier in *Vatu*, *Inerie*. Der *kępo vęsu* daselbst erzählt, daß er und seine Familie von *Vadzo*, der jüngeren Schwester der *Vidzo* abstammt; *Vidzo* ist die Stammutter des *kępo vęsu* von *Bena*. Deshalb eröffnet letzterer im Bezirk *Bena* die Feier des *Ręba*, und zwar um die Zeit des Vollmondes im Dezember. *Vatu* und die übrigen Bezirke folgen. *Vatu* und der ganze zu ihm gehörige Bezirk muß während der Zeit des Neumondes feiern, also während der drei Tage, da der Mond nicht zu sehen ist. So geht es dann im ganzen *Nad'a*-Gebiet: drei der Bezirke feiern um die Zeit des Vollmondes, drei um die Zeit des Neumondes und führen diese Teilung der Festzeit und das Nacheinander in der Feier auf *Sili* und *D'ini* zurück. Anfangs, als *Vidzo* und *Vadzo* das Fest einführten, sei das Fest in allen Sippen und Gemeinden gemeinsam zu gleicher Zeit gefeiert worden.

In *Vatu* geht nun die Feier des *bui uvi*, die Vorfeier, in folgender Weise vor sich: Der *kępo vęsu* begibt sich mit allen Angehörigen seiner Familie zum *vatu lanu loka* (*loka tu'a*) und bringt gekochten Reis, ein lebendes Huhn und ungekochten Jams dahin. Am *vatu lanu* schält er den Jams und legt ihn kurze Zeit nahe an das zuvor angezündete Feuer, um ihn ein wenig zu rösten.

Dann nimmt er das Huhn in seine Hände und spricht über dasselbe diese Zauberformel:

*Zia ɛura manu di:a, kami da bu:i vi dɛga go me Sili ɛana vuɲa, go ne Vidzo nee Vadzo, go Teru nee Tena, da ge lie nee ɲitu livu; kami vi dɛga mi:u, mi:u da po ga vivi molo, da tɛto ga lɛma zia, kami vi suu, vi dɛko b'ila mi:u da po da gɛge ga ɲi:a kami. Vivi le molo, lɛma le nɛtu; boko kau ba mo:ɛ da zozo, kalepa kau ba saka goɔ; ɛala vɛki go leva maki ɲala, kau le mɛse go b'ai ɲɛpu zu:a tɛlu!*

„Die Linien der Leber des Huhnes mögen Heil verkünden uns, die wir das Andenken an *Sili*, den Erstgeborenen, an *Vidzo* und *Vadzo*, *Teru* und *Tena* begehen, die die Früchte zählten und mit vieren rechneten (??), wir denken eurer, wir erinnern uns an euch, so wie euer Mund es uns gelehrt, eure Zunge es uns geheißen hat; wir kommen eurem Gebote nach, wir tun, was ihr geboten habt. Laßt unsere Worte recht und aufrichtig sein. Die rechten Adern mögen (die für die Familie und die guten Menschen die Zukunft offenbaren) uns Heil verkünden, die Stelle, wo die Adern sich vereinigen, sei voll und deutlich (zum Zeichen des Glückes für die Familie); aber in dem linken Teile (der die Zukunft der schlechten Menschen und der Feinde der Familie anzeigt) mögen die Adern sich verlieren oder sich in zwei oder drei Teile spalten (zum Zeichen des Unglückes)!“

Darauf wird das Huhn geschlachtet, indem ihm der Kopf gespalten wird, Ober- und Unterkiefer voneinander getrennt werden. Mit dem Blute werden vom *kɛpo vɛsu* die stehenden Steine des *vatu lanu* betrichen, während er sich selbst von einem anderen den Nasenrücken damit bestreichen läßt. Als dann werden die Federn des Huhnes abgebrannt, sein Leib aufgeschnitten und das Bündel Adern untersucht. Zeigen die Adern die Gestalt, wie es im Zaubergebet eben gewünscht wurde, dann bedeutet es Glück für die Zukunft in der Familie des *kɛpo vɛsu* Unglück für ihre Feinde, andernfalls das Gegenteil.

Nach der Untersuchung wird das Huhn in Stücke geschnitten und gekocht, der Jams aber wird in ganz kleine Stückchen zerlegt. Wenn er gar ist, nimmt der *kɛpo vɛsu*, ein ganz kleines Stückchen vom Jams, ein Stückchen von der Leber des Huhnes und von dessen Unter- und Oberkiefer, gibt etwas Reis hinzu und opfert es am *vatu lanu*, indem er betet:

*Kɛna ɛine-ɛma, Teru nee Tena nee Ri:a Bei, Vidzo nee Vadzo nee me Sili ɛana vuɲa, da mai nuka pera gu:a nee Vatu Meze nee Bavarani, mai ka ɛulu manu:ate manu, kami da bu:i di:ana, vi dɛga mi:u, mi:u xiu mi:u da pera ga puu ɔlo gó buku rɛba nee nɛte ɛuvi, kami vi mona mae reb'o masa-masa mea go buku, mi:u da po da tɛto kami go buku rɛba di:ana. Vo nee folo toro nee sina mite nee loɔɔ deke nee vole leva nee vini daɲa puu zili Dzava, pita ɛine dabe di:a, lɛɔa vi bɛpa tɛna vi re:ɔ; tu nee bulu, pob'a nee ɲasu, kami vi dɛga di:ana koe sɛ vula, kami vɛna rɛba. Bo:ɛ polo bapu!*

„Hier, Vater und Mutter, *Teru* und *Tena*, *Ri:a Bei*, *Vidzo* und *Vadzo*, und *Sili*, der Erstgeborene, der kam und uns das Feiern der Feste lehrte, *Vatu*



*Meze* und *Bavarani*, kommet und esset den Kopf des Huhnes und die Leber des Huhnes; wir feiern hier das *bui*-Fest, um eurer zu gedenken, das Andenken an euch zu begehen, so wie ihr es uns seit den ältesten Zeiten gelehrt habt, nämlich das *Ręba*-Fest und das Jamsfest, lasset uns niemals vergessen all die Feste, die ihr uns gelehrt und zu feiern befohlen habt. Verleihet uns reichen Feldertrag, dunklen Reis, wie China ihn liefert, und roten, wie die Manggerai ihn hervorbringt, mit großen, vollen Ähren und dicke Maiskolben dazu, schenket uns Reissaat von Java, bringet ihn mit euch in euer Vaterland hier, damit wir Ertrag haben, daß davon die Unterlage in den Speichern kracht und die Balken brechen. Bringet uns zehnfache, ja hundertfältige Frucht, dann wollen wir euch zum Andenken nach einem Monat das *Ręba*-Fest feiern. Verderbet unsere Feinde!“

Nach dem Opfer verteilt er die Speisen an die Versammelten. Jeder erhält ein Stückchen des nur halbgaren Jams in die Hand, die er dann fest schließen muß. Dann zählt er bis sechs (*limasa b'isa*, weise Sechs!), worauf alle das Stückchen in den Mund stecken und es kauen und verschlucken müssen, ohne den Mund zu öffnen; andernfalls gibt es das kommende Jahr heftigen Sturm und Regen, die alles vernichten.

Nach dem Essen kehren alle ins Kampong zurück. Der *kepo vęsu* aber holt Zuckerrohr und Jams, um letzteren im Hause zu rösten. Dabei darf ihm unterwegs niemand begegnen und mit ihm reden; wer dieses Unglück hat, muß ihm zur Sühne ein Quantum Reis oder zwei Kokosnüsse bringen, sonst trifft ihn ein Unglück. Bei seinem Hause sind die Sippenmitglieder versammelt, während er drinnen opfert. Das Gebet ist dasselbe wie am *vatu lanu*; doch wird hier wie beim folgenden Opfer noch *Deva* und *nitu* genannt: „*Deva zeta lizu, nitu zae au*, *Deva* oben im Himmel, *nitu* unten in der Erde.“

Jetzt wird nochmals Jams geröstet und Reis gekocht, um ein drittes Mal zu opfern. Beim Rösten aber darf die Schale des Jams nicht reißen, sonst gibt es das folgende Jahr viel Sturm und Regen. Der gare Jams wird in ebenso-viele Stückchen geschnitten als Familienmitglieder zugegen sind; desgleichen das Zuckerrohr. Dann folgt das Opfer im Hause, wie oben angegeben; darauf Verteilung von Reis, Jams und Zuckerrohr an die Anwesenden. Der *kepo vęsu* zählt wieder bis sechs, worauf alle ihren Anteil zum Munde führen und mit geschlossenem Munde kauen, damit kein Sturm und zu heftiger Regen kommt. Alle Speisereste müssen gesammelt und am folgenden Morgen an einem Ort vergraben werden, den die Sonnenstrahlen nicht treffen, damit die Sonnenhitze die betreffenden Feldfrüchte nicht am Wachstum hindere und ausdörre.

Ist die Feierlichkeit im Hause zu Ende, so versammeln sich alle Leute mitten im Kampong, um die Nacht hindurch Spielen und Tänzern obzuliegen.

In Langga zieht vor dem *bui-suvi*-Fest eine Anzahl junger Männer aus der Sippe des *kepo vęsu* in den nächsten Dörfern des ihm unterstellten Bezirkes herum und erbittet von den Leuten Hühner, Jams und Reis für die Feier. Im übrigen verläuft das Fest wie in Vatu. Dem *kepo vęsu* von Langga untersteht bezüglich der Feier des *Ręba*-Festes auch Badzava. Wie sich dieselbe hier abspielt, soll zunächst dargestellt werden, um darauf noch einige von derselben abweichende Feierlichkeiten an anderen Orten kennenzulernen.

*Rēba* in Badzava. Wenn der *Rēba*-Mond für diesen Bezirk im Westen zum erstenmal als schmale Sichel sichtbar wird, verkündet der *kēpo v̄su* von Langga in seinem Kampong und läßt es auch in allen ihm unterstellten Kampongs verbreiten, daß dieses der Mond ist, an dem sie das *Rēba*-Fest zu feiern haben. Die Dorfgruppen des Bezirkes folgen sich in der Feier aufeinander. Langga beginnt. Der ganze Bezirk muß mit der Feier wenigstens dann zu Ende sein, wenn es dem Neumonde zugeht.

In allen Ortsgruppen wird aber mit der Feier wenigstens insofern gleich begonnen, als in allen Kampongs nach Sonnenuntergang die Erwachsenen aus ihren Häusern steigen, um auf dem freien Kampongplatz die *Neke*-Lieder zu singen mit dem beständigen Refrain: „*o vula*, o Mond!“ Die Kinder aber singen folgendes Lied an den Mond:

<i>Be vula be, vula,</i> Aufgegangen, Mond,	Der Mond ist da, der Mond ist da,
<i>kēge, rabu, bau,</i> essen, <i>beringin</i> , Opfer,	laßt uns das Opfer am <i>Beringin</i> -Baum essen;
<i>vula, sine, noi,</i> Mond, Mutter, rollen,	der Mond, unsere Mutter, rollt dahin,
<i>noi, mata, siko,</i> rollen, Auge, allmählich öffnen,	rollt und ihr Auge öffnet sich allmählich;
<i>soki, mata, nio,</i> ausstechen, Augen, Kokosnuß!	stecht der Kokosnuß die Augen aus!
<i>Vula, sine, mame,</i> Mond, Mutter, gütig,	Der Mond ist eine gütige Mutter,
<i>sine, mame, beo,</i> Mutter, gütig, wissen,	die Güte der Mutter ist bekannt,
<i>vula, be, zele,</i> Mond, aufgegangen, westlich,	der Mond ist im Westen aufgegangen;
<i>maj, kēge, nio, leze,</i> kommen, kauen, Kokosnuß, ausgestochen,	kommt esset die ausgestochene Kokosnuß;
<i>be, vula, be, vula.</i> aufgegangen, Mond.	der Mond ist da, der Mond ist da.

In Boba lautet das Lied viel kürzer, und zwar so:

<i>Be vula, be vula,</i> <i>kēge rapu pa,</i> <i>tava vona, ſeko ruto</i> <i>be vula, be vula.</i>	Der Mond ist da, esset die Mango vom Strauch, <i>Vona</i> -Zweige, <i>Beringin</i> -Luftwurzeln; der Mond ist da.
---	--

Das Lied ist zum Teil unverständlich, besonders das zweite. Außer daß hier der Mond selbst genannt ist, hat nur noch der *beringin* (Feigenbaum) Beziehungen zum Mond, da wir wissen, daß sich nach Ansicht der *Nad'a* ein solcher im Mond befindet. Der Schwanz (*ſeko ruto*) sind wohl die Luftwurzeln der einen Art des *beringin*, oder auch die langen Bartflechten, die besonders in höher gelegenen Regionen an diesen Bäumen wachsen. Die Blätter des *Vona*-Strauches werden als Gemüse gegessen.

Das Opfer, von dem im ersten Liede die Rede ist, besteht in einem Huhn, in Reis und *rori*, grünen Bohnen; wird aber nicht zur Zeit des *Rēba*-Festes dargebracht, sondern am *Vuga nusu*-Fest, wobei es in den *Beringin*-Baum ge-



hängt wird. Möglicherweise ist es früher auch an diesem ersten Tage, an dem der *Rēba*-Mond zum erstenmal sichtbar ist, dargebracht worden; denn dieser Tag heißt noch heute *ka rabu*, *rabu*-essen, bzw. dieses Opfer selbst. Das Singen der *Neke*-Lieder und des Mondliedes findet von da an jede Nacht bis zum Beginn des eigentlichen *Rēba*-Festes statt.

Um die Zeit des Vollmondes geben die Häupter der Ortsgruppe Badzava und der einzelnen Dörfer noch einmal den Tag des Beginnes des Festes kund, während der Sippenälteste Anordnungen für die Sippe trifft, Fleisch und Reis zu beschaffen oder zu stampfen usw., damit es für die Feiertage hinreiche und das Fest ungestört verlaufe. Die Angehörigen der Sippe aus anderen Orten finden sich auch zur Feier ein, wenn dortselbst das Fest schon vorbei oder noch nicht gefeiert ist.

Der erste Tag des Festes heißt auch *busi uvi*, Jamsrösten, wie die Vorfeier, da hier wie bei der Vorfeier, Jams geröstet wird. Gegen Abend versammeln sich alle Sippenangehörigen beim Sippenältesten und ziehen von da aus in Prozession, die Frauen voraus, zum *vatu lanu loka*. Die Frauen nehmen dabei die Opferschale aus Kokos und das Körbchen, die Männer den Grabstock mit, die im Hause aufbewahrt werden und dem Andenken bestimmter Vorfahren geweiht sind.

Wenn alle am *vatu lanu loka* (*loka tu'a*) angekommen sind, läßt der Sippenälteste zwei oder drei Mann Reis und Fleisch kochen, die übrigen aber den Platz um den *vatu lanu* reinigen. Sind die Speisen gar, läßt er eine Jamswurzel ausgraben, die ja dort gepflanzt ist und allzeit wächst, um sie zu rösten. Kopf und Wurzelende aber werden abgeschnitten und sofort wieder gepflanzt. Das übrige wird zum Reis in ein Körbchen gelegt; damit steigt dann der Sippenälteste in die *keka lēa*, bindet den Jams mit einem Hahn zusammen an den Grabstock, der sich in derselben befindet, und opfert dann, wobei er betet:

*Kēna ine-ēma, ka xui maki, inu tu'a dia, me Sili ana vuha nee Vatu Meze nee Bavarani, nee Seka nee Rēpu nee ata Gae nee Kumi Toro* (und alle anderen Vorfahren der Sippe) *polu nee kēdi, paga nee baña, kasa vi mae baña, ulu vi mae mu, tēde nee kēdi, vi xala nee baña, vi dēko go miu duvu miu, vi naa nia, pia nalu miu. Miu vi vo nee folo toro nee sina mite nee lode dēke nee vole leva, miu vi bo nee koko molo nito rura zia; tēde vi dzoge lizu, xala vi gavu avu; usu vi mu du, pēga vi mu gēka, ata ga puri pale, kay vaga vai ba bulo, vaga lima ba pēla! Rase polo bapu!*

„Hier, Vater und Mutter, eßt das Fleisch und den Reis und trinket den Wein, *Sili*, du Erstgeborener, *Vatu Meze* und *Bavarani*, *Deka* und *Rēpu*, *ata Gae* und *Kumi Toro* (und alle Verstorbenen der Sippe, aber nur alle Männer), schützt eure Kinder, hütet eure Nachkommenschaft, damit deren Seiten nicht heiß werden von Fieberglut, ihr Kopf nicht krank; damit sie eurem Beispiele folgen, alles tun, was ihr sie gelehrt habt; stellt sie vor euch hin (zum Schutze), haltet sie stets im Auge. Verleiht uns reichen Ertrag auf unseren Feldern, wie die Manggerai und China ihn hervorbringen, volle Ähren und große Kolben; bestreicht uns mit heilsamem Speichel; der Zaun um uns möge bis zum Himmel reichen, die Hecke ihre Wurzeln tief in die Erde treiben. Gebet uns feste Riegel und standhafte Schlösser (damit kein Feind einbrechen kann).

Allen, die sich uns nahen und uns schaden wollen, gebet einen heftigen Fußtritt und eine fühlbare Ohrfeige! Machet die Anschläge des *polo* zuschanden!“

Aus diesem Opfergebet sehen wir, daß eine ganze Reihe der mythologischen Personen angerufen werden: Personen aus der Mondmythologie, *Sili*; aus der Sternenmythologie, *Bavarani*; aus der Sonnenmythologie, *Seka*; ferner *Rəpu*, der Erdgeist, der die Erdbeben verursacht; *ata Gae* und *Kumi Toro*, die unter den ältesten Vorfahren figurieren; alle aber werden als Vorfahren angesehen, worauf auch noch die Anrufung eigentlicher Vorfahren folgt. Das Bestreichen mit Speichel wird auch sonst geübt als Segenszeremonie.

Nach dem Opfer geht der Sippenälteste aus der *keka ləla* hinaus, den Grabstock mit dem Jams und dem Hahn auf der Schulter tragend, und ruft den Anwesenden zu:

*O ũvi ɛ! ũvi go me Sili ɛana vuña, go Vidzo nee Vadzo, Teru nee Tena, go me Sili ɛana vuña, da mai nuka pera nuɛa puna guɛa! ũvi meze go, leva laba; koba rako, lizu, ladu vai poso!*

„Sehet hier den Jams! Den Jams des *Sili*, des Erstgeborenen, den Jams des *Teru* und *Tena*, der *Vidzo* und *Vadzo*, den Jams des *Sili*, der kam und uns die Feier der Feste lehrte, den Jams, groß wie ein Gong, lang wie eine Trommel; die Stange (an der sich seine Ranke emporschlingt) reicht bis zum Himmel, seine Ranke bis zur Spitze der höchsten Berge!“ Darauf rufen alle: „*O ũvi, o ũvi! O Jams, o Jams!*“ Hierauf löst er den Jams vom Grabstock ab, schält ihn und röstet ihn in der *keka ləla*, dann bringt er ihn zum *vatu lanu*, auf dessen Plattform auch alles Fleisch und aller Reis, der inzwischen gekocht worden ist, in Körben und Körbchen gestellt wird. Der Sippenälteste gibt jetzt Befehl, daß sich alle niedersetzen, kneift ein Stückchen Jams ab, fügt etwas Fleisch und Reis hinzu, legt alles auf die Plattform vor den *vatu leva* des *vatu lanu*, gießt Palmwein in die Opferschale und sprengt davon gegen den *vatu lanu*, während er das gleiche Opfergebet wie in der *keka ləla* verrichtet. Solange müssen alle schweigend dasitzen. Darauf erfolgt das Verteilen der Speisen und das gemeinsame Mahl, den Jams erhalten die Kinder. Ist das Essen vorüber, erhalten alle etwas Palmwein in ihre Opferschalen, den sie nach Hause mitnehmen, um ihn dort zu opfern. Darauf erheben sich alle zu Tanz und Gesang, den sie um die *keka ləla* und den *vatu lanu* ausführen. Der Text dabei lautet:

*O ũvi ɛ, ũvi meze go, leva laba, koba rako lizu, ladu vai poso, ɛo ũvi ɛ, ɛo ũvi ɛo! Nee go mɛke sere tolo nee go suɛ pale ɛulu, nee xoo zili roro nee go rova ɛipi lapu; Fai ñata da bai, kiri toro da mode, reta todo da molo; miɛu vi vo nee folo toro nee sina mite nee daña puu zili Dzava; pita ɛine dabe diɛa, vi vo nee loɛe ðeke nee vole leva, lɛda vi bɛpa, teña vi reɛo! ɛo ũvi ɛ, ɛo ũvi ɛ!*

„O du Jams, Jams, groß wie ein Gong, lang wie eine Trommel, dessen Stange zum Himmel reicht und seine Ranke bis an die Spitzen der höchsten Berge, o Jams, o Jams! Und wie die große Scheibe und ein Elfenbeinzahn, der an der Rückseite des Zimmers niedergelegt wird; der Sklave soll in der Ecke links stehen bleiben! Die Frau des Nächsten ist bitter (darf niemand anrühren); ein unverheiratetes Mädchen, das seine Haare noch schert, das



darfst du dir zur Frau nehmen. Verleihet uns reichen Ertrag von unseren Feldern, wie die Manggerai und China, und Reissaat von Java, die ihr hierher in unser Land bringen möget, damit wir volle Ähren und dicke, lange Kolben erhalten, daß von der Ernte die Unterlage in unseren Speichern kracht und die Balken brechen! O Jams, o Jams!“ Der Tanz wird eine Zeitlang fortgesetzt und auf verschiedene Weise ausgeführt, der Text aber immer wiederholt.

Was die große Scheibe und den Elfenbeinzahn angeht, so verweise ich auf das Spiel, das in Boba am *Ręba*-Fest vorgenommen wird und von dem gleich die Rede sein wird. Die Warnung vor Ehebruch ist schon in dem Abschnitt über die Moral der *Nad'a* erwähnt worden.

Nachdem sie so eine Zeitlang getanzt und gesungen haben, kehren alle in Prozession zum Kampong zurück, die Frauen wieder voraus. Im Kampong wiederholen sie Tanz und Gesang um den *nad'u* und die *b'aga* und begeben sich dann in ihre Häuser, um daselbst die eigentliche *Ręba*-Feier zu beginnen. Die Familien, welche eine *b'aga* besitzen, gehen dorthin, um dieselben Feilichkeiten dort zu halten. Die ganze eben beschriebene Feier heißt *d'ęke ręba*, Beginn des *ręba*; das dabei stattfindende Essen *toka vęna ęebu*, die Überreste der Vorfahren essen.

Im Hause wird wieder Reis gekocht, hier aber mit geschabter Kokosnuß vermischt, dann mit Fleisch und Palmwein geopfert, indem die Speisen in einem Körbchen an die Rückseite des Zimmers gestellt werden, wie es regelmäßig geschieht, wenn im Zimmer geopfert wird, vom Palmwein aber rundum gespritzt wird. Das Opfergebet ist das gleiche wie am *vatu anu* und in der *keka lęla*. Dann wird gegessen, und nach dem Essen gehen alle zum Tanze hinaus, wobei wieder die *Neke*-Lieder gesungen werden; der Refrain lautet von jetzt ab aber statt „*o vula*“ stets „*o ęuvi*, o Jams!“ So geht es die ganze Nacht hindurch.

Tagsüber gehen die Feiernden aber keineswegs schlafen, sondern unternehmen dann einen Rundgang durch alle Kampongs, die mitfeiern. Das Hauptkampong beginnt, zieht zum Nachbarkampong, wird dort bewirtet, wobei dann am *lesa xui* regelmäßig geopfert wird wie am *vatu lanu*, nur daß dabei besonders der Verstorbenen des Kampongs gedacht wird. Ist hier Opfer und Essen abgelaufen, setzen sie ihren Rundgang nach dem nächsten Kampong fort, wobei sich die Angehörigen des zweiten Kampongs anschließen und so fort, bis alle mit einem Besuch beglückt worden sind. Je nachdem es ihnen in einem Kampong gefällt, dehnen sie ihren Besuch längere oder kürzere Zeit aus. Es geht also recht brüderlich dabei her. Und damit der Friede dabei in keiner Weise gestört werde, müssen alle schwebenden Streitigkeiten zwischen Angehörigen dieser Kampongs vorher ins reine gebracht sein. Der Rundgang ist mit diesem Tage gewöhnlich beendet; wenn nicht, wird in der Nacht wieder getanzt und dabei die *Neke*-Lieder mit dem Refrain „*o ęuvi*“ gesungen.

Sind die Besuche zu Ende, dann befiehlt das Stadtoberhaupt, Reis zu kochen, um an demselben Nachmittag zu den Reisspeichern zu ziehen, dort zu opfern und zu essen. Der gekochte Reis wird in die Opferkörbchen und Opferschalen gefüllt, so zum Sippenältesten gebracht und dort gegessen. Von

da geht es in Prozession zu dem Speicher des Sippenvorstehers, die Frauen voran mit Opferkörbchen und Opferschale und dem übriggebliebenen Essen, die Männer hinterdrein mit dem Grabstock auf der Schulter, an dem ein Huhn und ein Jams befestigt ist. Alle, die sich vorher am *vatu lanu* versammelt hatten, kommen jetzt auch bei den Reisspeichern zusammen.

Dort angekommen, läßt der Sippenälteste die mitgebrachten Speisen in einen größeren Korb zusammenschütten, um dieselben nachher wieder an die Familienmitglieder auszuteilen. Es folgen Opfer, wie die für das *Rēba*-Fest bereits angegebenen, und Verteilen der Speisen. Nach dem Essen kaut der Sippenvorsteher Betel, bespuckt damit seinen Grabstock und dann der Reihe nach alle von den Sippenmitgliedern mitgebrachten Grabstöcke und spricht dabei: „*Si si sib'o, ūvi go me Sili ana vuña!* Wachse, wachse und mehre dich, Jams *Silis*, des Erstgeborenen!“

Nach Ablauf dieser Zeremonie ordnen sich alle zur Rückkehr nach dem Kampong (*gaka ūvi*); die Frauen mit Körbchen und Schale voraus, die Männer hinterdrein, mit dem Grabstock auf der Schulter. Im Kampong tanzen sie wieder und singen dazu den Text *so ūvi go me Sili ana vuña* usw., wie oben; dann bringen sie die genannten Gerätschaften ins Haus, kommen aber bald zurück und singen und tanzen wieder *neke*.

Ist es schon spät geworden, um die Zeit des Abendessens gegen 8 Uhr, begeben sich alle in die Häuser zum *sui ūvi*: Einladung aller Verstorbenen aus allen Himmelsrichtungen zum Feste und allerlei Lehren und Mahnungen an Sippen- und Familienmitglieder. Zuvor wird Reis gekocht und in der schon beschriebenen Weise geopfert. Dann singt der Hausvater oder sein Stellvertreter das *sui ūvi*; die anderen Anwesenden respondieren beständig *sui so ūvi*.

„*Sui so ūvi!*“

*ūvi go me Sili ana vuña, sui so ūvi,  
vi maŋ nuka pera gusa, sui so ūvi,  
ūvi go Vidzo nee Vadzo, sui so ūvi,  
ūvi go Teru nee Tena, sui so ūvi  
puu zili Sina ūne, pita ūne dabe diā, sui etc.  
vi tu nee keke meze, vi pob'a nee vole leva,  
suu nee kulu gusi, d'eko nee vini daña,  
suu vi duku ruku, d'eko vi d'ero-dego.  
nee da vela nee da nava, nee da suu nee  
da saa, nee da rebu nee da vęda.*

*go űaza űata mae űazo-űazo,  
da kad'i laga-lañe, kaŋ mae űazo-űazo,  
laa so vaę, toke mae d'ęke,  
duā laŋ ūma, sua mae d'ęke,  
da laa laza, mae punu go űaza űata, voę  
tuku daŋ go űazo.*

*zili maŋ go tana Dzava, sui so ūvi  
mona mae papa neā, mona mae papa pędzu,  
miu vi suu vi d'eko masa nama űaza  
ķņana,*

*puu Dzava puu Bima pita ūne dabe diā,  
puu Reo puu Boro puu Rodza puu ęede  
Meze*

*sabu mogo laŋ Vaę Saę,  
mona mae papa reb'o,  
suu nee vini daña, d'eko nee kulu gusi,  
ęemu vi suu mara duku ruku, vi d'eko mara  
d'ero-dego,  
nee da vela nee da nava nee da poke nee  
da reb'u nee da mata nee da muzi,  
puu zale Vaę Meze, sui so ūvi,  
kali sę nava, b'ęka sę nava,  
puu zili volo Deru toka sę ęalu b'ęka sę  
ęalu,  
nee da suu nee da saa nee da d'eko nee da  
kele,  
nee da vela nee da nava nee da poke nee  
da tula,  
vi vo nee seko lie nee tavo lębo,  
vi vo nee lo'd'e d'ęke nee vole leva,  
ęęña nee daña puu zili Dzava nee folo toro  
nee sina mite.  
zele maŋ Nedo, sui so ūvi,  
lęd'a vi bępa teña vi reo,  
miu tęde nee ķęd'i, xala nee baña,  
vi bo b'ila tęvu taba, vi fuke b'ila muku vaę,  
ęulu vi mae mu, kasa vi mae bana,*



*lau mai moli bata,*  
*miu da sabu mogo-mogo da mua sama-*  
*sama, vi papa tana vi papa pita,*  
*miu neha gili vore lole disa ione,*  
*go naza nata da kad'i laga lahe mae nuhu*  
*naha,*  
*sabu da dolu lelu, mae nazo-nazo.*  
*sabu laa vag, toke mae d'eke,*  
*sabu dua vi uma, nuka vi sao, vaj kisa*  
*laza go naza nata mae nazo-nazo,*  
*sabu da meda nee bue vore xoga vore, mae*  
*nazo-nazo go naza nata,*  
*faj nata da bai, sui so iuvi,*  
*kiri tore da mod'e, reta todo da molo,*  
*go vivi b'oko-b'oko, go lema meta-meta,*  
*laa laza mae nuhu naha, page vesa mae*  
*nazo-nazo,*  
*laa gosa-gosa nisa kisa uma,*  
*page gerá leia nisa nora,*

*vula lau vula zeze tolo laa tolo loza,*  
*vaj go naza nata mona mae nuhu naha.*  
*puu Vatu Dzadzi disa sabu mogo disa batas*  
*miu neha lolesi sama-sama,*  
*puu zili bata zale maj ga tani,*  
*mae papa nesa, mae papa pedzu, mae papa*  
*reb'o,*  
*puu zale tani d'eke ga disa teda moa,*  
*puu teda moa na lole disa teda ione na*  
*d'eke disa pena,*  
*puu disa pena na lole disa sao.*  
*iuvi go me Sili ana vuha da maj nuka*  
*pera gusa,*  
*masa-masa rivu zale maj benu teda ga,*  
*kita da ena, maj ka maki,*  
*vi mou reba go Vidzo nee Vadzo, Teru nee*  
*Tena,*  
*kai pene kena!"*

„Sui, o Jams, Jams Silis des Erstgeborenen, der zu uns kam und uns über die Feste belehrte, Jams der Vidzo und Vadzo, Jams des Teru und Tena. Ihr (Seelen der Verstorbenen) macht euch auf von China her, suchet auf euer Vaterland hier, bringt mit euch volle Ähren, bringt heran lange Maiskolben, auf eurem Kopfe tragt herbei gute Saat, auf eurem Rücken vorzüglichen Pflanzjams, traget auf eurem Kopfe, daß ihr euch beugen müßt unter der Schwere, traget auf eurem Rücken, daß ihr schwanket unter der Last. Und tötet und macht zu Gefangenen (unsere Feinde), schleppt sie mit euch auf Kopf und Schultern, raubt und plündert (bei den Feinden)!

Den Namen des Nebenmenschen sollst du nicht verunglimpfen. Wenn du den Feldrain überschreitest (auf das Feld gehst), rede nicht schlecht von ihm; holst du Wasser, setze die Bambuskanne nicht nieder, gehst du zum Felde, stelle den Grabstock nicht nieder (um mit anderen zu schwätzen und über den Nebenmenschen herzuziehen), wenn du unterwegs bist, sollst du dem Nächsten nicht übel nachreden, sollst ihn nicht bei anderen anklagen.

Dort drüben im Lande Java, verlieret (ihr Seelen der Verstorbenen) keinen von euch, laßt keinen zurück, führet alle mit euch hierher, von Java und von Bima kommt hier in euer Vaterland, von Reo und von Borong, von Stadt und Insel Ende (es werden noch beliebig viele andere Orte aufgezählt) versammelt euch bei *Vag Saq* (Aimere), vergeßt einander nicht, bringet auf eurem Kopfe Saatgetreide mit, auf eurem Rücken erstklassigen Pflanzjams, beladet euch damit, daß ihr stöhnet unter seiner Schwere und gebückt und schwankend unter seiner Last dahergeht.

Tötet und macht Gefangene, stechet nieder, plündert, tötet und laßt andere leben!

Unten bei Aimere grabt nur einen Teil des Jams, den anderen laßt stehen, von Deru bringt einen Teil vom Mais mit, den anderen laßt stehen, und tragt dann alles auf eurem Kopfe, auf eurem Rücken und unter euren Armen herbei, (die Feinde aber) tötet, nehmt sie gefangen, erstechet sie oder führet sie gefangen herbei.

Schenket uns viele Kinder, eine zahlreiche Nachkommenschaft, reichen Feldertrag, lange Maiskolben, rufet herbei Reis von Java, Feldfrüchte aus der Manggerai und von China.

(Die Seelen) sind schon am Nedohügel (bei Badzava). Die Unterlage in der Scheuer soll krachen und die Balken brechen.

Umgebet eure Kinder mit einem schützenden Zaun, eure Nachkommenschaft mit einer schirmenden Hecke, daß sie sich mehr wie die Stengel des Zuckerrohres, gedeihe wie die Pisangstauden am Bache, daß ihr Kopf nicht wehe tue und ihre Seiten nicht vom Fieber heiß werden.

Schon sind sie (die Seelen) am Eingange zum Dorf. Tretet zusammen ein, kommet alle miteinander, fraget gemeinsam (nach euren Angehörigen) und bittet gemeinschaftlich um Einlaß, gemeinschaftlich und freundschaftlich sollt ihr bei uns eintreten.

Wenn du aufs Feld gehst, sollst du den Namen deines Nebenmenschen nicht verlästern; wenn du Garn spinnst, dann rede nichts Schlechtes von ihm, wenn du Wasser holst, stelle die Kanne nicht nieder; wenn du zum Felde gehst und wieder nach Hause zurückkehrst, dann sollst du auf dem Wege den Namen anderer Menschen nicht verunglimpfen, du sollst nicht über sie herziehen, wenn du mit Freunden und Freundinnen zusammen sitztest.

Die Frau eines anderen ist bitter (wenn du dich mit ihr vergehst, hast du große Unannehmlichkeiten), heirate ein Mädchen, das noch seine Haare schert.

Deine Rede sei kurz, deine Worte abgemessen; unterwegs sollst du über niemand Schlechtes reden, gehst du irgendwohin, dann verlästere niemand; gehe geradeswegs zum Felde, mach dich ohne Aufenthalt zur Feldarbeit! Wenn der Mond im Westen steht und wenn er im Osten steht, kannst du gehen, kannst du wandern, aber den Namen deines Mitmenschen sollst du nicht verunglimpfen!

Von *Vatu Dzadzi* sind sie (die Seelen) da am Eingang zum Dorf. Kommet alle miteinander! Vom Dorfeingange her haben sie sich schon an der Treppe eingefunden; verlieret einander nicht, laßt einander nicht gehen, vergeßt einander nicht. Von der Treppe sind sie schon auf die äußere Galerie gestiegen, von der äußeren sollen sie auf die innere steigen und über die Schwelle schreiten und ins Haus eintreten.

O Jams *Silis*, des Erstgeborenen, der kam und uns die Feste lehrte; all die Tausende (Seelen) sind schon vollzählig auf der Galerie versammelt; wir rufen euch, tretet ein und esset mit uns Reis, um mit uns das *Reba*-Fest der *Vidzo* und *Vadzo*, des *Teru* und *Tena* zu feiern. Öffnet die Tür!“

Der Hausvater rüttelt nun mit aller Gewalt an der geschlossenen Tür; dann öffnet er, um die harrenden Seelen einzulassen.

Ob das ganze Lied in der Reihenfolge gesungen wird, wie ich es hier mitteile, und ob manche Mahnungen und Bitten wirklich so häufig wiederholt werden, kann ich nicht beschwören; es ist mir so mitgeteilt worden; nur habe ich die vielen Orte, die dabei genannt wurden, nicht wiedergegeben; hin und wieder habe ich den einen oder anderen hinzugefügt.

Wenn die Mahnung zur Heilighaltung des guten Rufes des Nebenmenschen und zu sparsamem Reden so häufig ist, so scheinen die *Nad'a*-Frauen dieselbe Untugend an sich zu haben, wie ihre europäischen Geschlechts-genossinnen; denn an sie sind diese Mahnungen, wenigstens an erster Stelle, gerichtet; die Frauen holen Wasser, spinnen und gehen meistens aufs Feld. Die übrigen Mahnungen warnen vor unerlaubten Geschlechts-genüssen. Außerdem enthält das Gebet eine Zusammenfassung der schon sonst oft gehörten und bei den Opfern vorgetragenen Bitten.

Das *sui* bedeutet „männlich“, wird aber nur vom Schwein gebraucht; *sui nana*, der Eber; vielleicht besteht dabei ein Zusammenhang mit den Mondmythen, in denen das Schwein vorkommt.

Während des Gesanges hält der Hausvater eine Jamswurzel in der Hand. Es ist eigenartig, daß der Jams beim *Reba*-Feste eine so hervorragende Rolle spielt, während doch diese Frucht bei dem Großteil der *Nad'a*-Bevölkerung sonst durchaus nicht diese Bedeutung hat; Reis, Mais und Hirsearten bilden den Hauptteil der Nahrung. Das weist wohl darauf hin, daß sie in ihren früheren Wohnsitzen den Jams als vorzüglichstes Nahrungsmittel besaßen.



Die Tür bleibt nun etwa eine Viertelstunde geöffnet, damit alle Seelen der Verstorbenen, die Einlaß haben wollen, auch eintreten können; darauf wird die Tür wieder geschlossen; es folgt die Jamsdivination. Der Hausvater schneidet zwei Stücke vom Jams herunter, nachdem er zuvor Kopf und Wurzelende desselben abgeschnitten hat. Fallen die Schalen mit der Schnittfläche nach oben, dann werden der Familie nur Knaben geboren werden; liegen die Schalen nach unten gewendet, nur Mädchen; wenn eines nach oben, das andere nach unten, wird die Familie Knaben und Mädchen erhalten. An manchen Orten wird diese Divination mit allen Personen vorgenommen, die noch keine Kinder haben und ihnen so der Schleier bezüglich ihrer Nachkommenschaft gelichtet. Dabei müssen sie die Hände unter die fallenden Schalen halten.

Es folgt die Verteilung der Speisen, Reis und Fleisch; außerdem erhält jeder ein kleines Stückchen gekochten Jams. Opfer wie gewöhnlich! Der Hausvater zählt bis sechs (*limasa b'isa*), dann stecken alle das Stückchen in den Mund, das sie mit geschlossenem Munde kauen und verschlucken müssen. Darauf essen sie die anderen Speisen.

Nach dem Essen singt der Hausvater das *ṇēd'i so suvi*; ein Gesang, ähnlich dem *sui so suvi*. *ṇēdi* bezeichnet Frau, Ehefrau. Der Text des Liedes lautet:

*ṇēdi so suvi!*  
*suvi go me Sili ana vuna, ṇēdi so suvi,*  
*ṇēdi go Gae, ṇēdi so suvi,*  
*puu zili Sina one, ṇēdi so suvi,*  
*ṇēdi go Padzo, ṇēdi so suvi,*

*nee da vela nee da nava, ṇēdi so suvi,*  
*ṇēdi go Pea, ṇēdi so suvi,*  
*vai vi deri bale, ṇēdi so suvi,*  
*lima vi dave dopo, ṇēdi so suvi.*

„*ṇēdi so suvi*, Jams Silis, des Erstgeborenen, *ṇēdi so suvi*, Jams aus dem fernen Chinr, *ṇēdi so suvi*, Frau des Gae, *ṇēdi so suvi*; sie sollen töten und gefangennehmen, *ṇēdi so suvi*, Ehefrau des Padzo, *ṇēdi so suvi* usw. Während der Fuß sich gegen die Furchen stemmt, haltet euch mit der Hand fest und mit der anderen schlaget zu (um Gestrüpp und Holz zu fällen bei Anlage eines neuen Feldes).“

Wie schon bemerkt, heißt *ṇēd'i* Ehefrau; die genannten Eigennamen Gae, Padzo usw. sind die Namen von anwesenden männlichen aber unverheirateten Personen. Die *ṇēd'i* sind der Erklärung zufolge die verstorbenen weiblichen Vorfahren; dieselben werden herbeigerufen, um vorläufig gleichsam die Frau der anwesenden männlichen Unverheirateten zu sein und sie so zu schützen vor geschlechtlichen Ausschweifungen. Das Lied wird fortgesetzt, bis alle anwesenden Jungens genannt sind und ihre Schutzfrau erhalten haben. Dazwischen werden wieder noch verschiedene Bitten aus dem *Sui-so-suvi*-Lied variiert; zum Schluß werden die Jungens zu fleißiger Arbeit ermahnt. Der Refrain lautet hier *ṇēd'i so suvi*.

Am folgenden Tage ist *ire reba*, d. h. verboten, auf dem Felde zu arbeiten; die Leute begeben sich nur zum Felde, um dort zu opfern; wer einen *vatu lanu* daselbst hat, opfert am *vatu lanu*, wer nicht, auf einem gewöhnlichen flachen Steine. Die Opfergebete kennen wir jetzt schon so ziemlich nach allen Variationen. Nur das Kampong wird von den Überbleibseln des *Reba*-Festes gesäubert. Im großen ganzen verläuft das Fest auf diese Weise in der größten Mehrzahl der Kampongs. Es folgt nun die Darstellung einiger stärker davon abweichender Weisen der Feier.

*Rēba* in Bena. Der *kēpo vēsu* von Bena leitet seine Abstammung von *Vidzo* her; das war die erste Tochter der ersten Menschen. Deshalb ist dieser der erste *kēpo vēsu* und beginnt auch zuerst mit der Feier des *rēba*. Jetzt aber hat sich das Amt bereits auf zwei Linien verteilt; der eine *kēpo vēsu* wohnt in Bena, der andere in Bea. Im Besitze des *kēpo vēsu* von Bea befindet sich das Messer, mit dem er die Kämme für die Zählung der Monate schneidet und das von *Vidzo* selbst stammen und von ihr gebraucht sein soll. Den von ihm verfertigten Kamm erhält der *kēpo vēsu* von Bena und zählt daran die Monate, indem er beim ersten Erscheinen des Mondes im Westen jedesmal einen Zahn desselben umbricht und mit einem Faden festbindet. Der Faden ist wohl eine Erinnerung an das Spinnen, mit dem der Mond in Verbindung gebracht wird. Der *kēpo vēsu* von Bea begibt sich nach Bena, erkundigt sich, wie weit es an der Zeit ist, und verkündet dann den Leuten von Bea die Zeit des *rēba*, der von Bena den Leuten von Bena. Die beiden feiern das von *kēpo vēsu* zu feiernde *Bui-uvu*-Fest wie in Vatu und Langga im engeren Familienkreise einen Monat vor dem eigentlichen *Rēba*-Fest; das *bui-uvu* aber, das in Badzava am ersten Tage des *rēba* von allen am *vatu lanu* vollzogen wird, halten hier nur die beiden *kēpo vēsu* gemeinschaftlich mit ihren Familien für die Gesamtheit der ihnen unterstellten Kampongs, aber in anderer Weise als dort, und zwar folgendermaßen:

Am Tage des Beginnes des *rēba* begibt sich der *kēpo vēsu* von Bea zu dem von Bena. In Begleitung ihrer Angehörigen ziehen sie zum *vatu lanu loka*, der hier tief unter dem ziemlich hoch gelegenen Kampong Bena liegt. Dortselbst erzeugt einer Feuer durch Feuersägen, das diesmal so vorgeschrieben ist. Die Feuersäge besteht aus einem gespaltenen Stück Bambus, in dem sich eine längliche Öffnung befindet; unter die Öffnung kommt Zunder zu liegen; darüber wird die Sägebewegung mit einem zweiten Stück Bambus ausgeführt. Sonst hat man Feuersteine, neuerdings auch schon Streichhölzer. Es wird ein großer Stapel Holz zusammengetragen, dann angezündet, damit es eine große Flamme, besonders aber eine weithin sichtbare Rauchsäule gebe, die den Leuten ihres Bezirkes verkünden soll, daß heute das *Rēba*-Fest beginnt. Das Feuersägen muß in einem durch, ohne abzusetzen, geschehen; ist der Feuersäger gezwungen, die Arbeit zu unterbrechen, wird in dem kommenden Jahre der schon bekannte und berühmte Sturm und Regen die Erde heimsuchen. Wenn der Holzstapel brennt, geht einer und fällt eine Bambusstange, um aus derselben einen neuen Kamm zum Zählen der Monde des folgenden Jahres zu schneiden. Die Stange muß mit einem Schlage gefällt werden, sonst kommt wieder der unheilvolle Sturm und Regen. Die beiden *kēpo vēsus* schneiden dann die Stange an der Schnittfläche schön gerade und bringen sie zum *vatu lanu*, um sie dort zu zerstückeln und den Kamm zu schneiden. Zuvor aber schlachten sie erst ein Huhn in der schon angegebenen Weise, um erst noch den alten Kamm mit dessen Blute zu salben und ihn dann wegzuerwerfen. Indem er weggeworfen wird, sagt der *kēpo vēsu* dabei: „*Toosi go gau, vēna laa vula go ne Vizo nee ne Vadzo da :olo laa sama-sama nee kay; ala di'a day-day kami nēna tima ge vali vula muzi, vi d'āna ge lie nitu livu*“  
Mache dich auf und gehe! Die verflossenen Monde *Vidzos* und *Vadzoz* gehen



zusammen mit dir! Jetzt aber werden uns neue Monde zuteil werden, die wir wiederum zählen und uns merken wollen.“

Nun folgt das Opfer am *vatu lanu*, wobei gebetet wird:

*Kēna ine-ema, nee ne Vidzo nee ne Vadzo nee Teru nee Tena nee me Sili ana vuña nee Vatu Meze nee Bavarani, ka ulu manu ate manu! Di ana vula miu da solo, miu da daña ge lie nitu livu, gēso ga. Vēki day-day kami vēña tay sobi muzi di ana, b'ila kay da pera ga puu olo nōdo pe kami day-day, kami da dano dēga dano xiu, b'ila miu da pera ga puu olo. Miu ka vaj da mami, da neta maki kami, vo nee seko lie nee tavu lēbo, vi bo b'ila tēvu taba, vi fuke b'ila muku vaē. Ge xiva-xiva ge vula-vula kami dano sara dēga sara xiu miu. Vo nee folo toro nee sina mite nee daña puu Dēnu, pita ine dabe dia, nee lode deke nee vole leva, suu vi duku ruku nee lēda vi bēpa teña vi reo. Vo nee vesi pēni, pēni vi bi, loka vi lova. Tēde nee kēdi, xala nee baña, ulu vi mae mu, kasa vi mae bana! Boē polo bapu!*

„Hier, Vater und Mutter, *Vidzo* und *Vadzo*, *Teru* und *Tena* und *Sili*, du Erstgeborener, *Vatu Meze* und *Bavarani*, esset den Kopf und die Leber des Huhnes! Da sind die verflossenen Monate, die ihr zählet, sie sind dahin. Jetzt aber wollen wir einen neuen Kamm machen, wie ihr in Vorzeiten gelehrt und uns überliefert habt; wir gedenken eurer und feiern euer Gedächtnis, wie ihr früher befohlen habt. Esset ihr das Gare, uns aber lasset das Ungare! Segnet uns mit reicher Nachkommenschaft, die wachse wie die Stengel des Zuckerrohres, wie der Pisang am Bache! Jedes Jahr und jeden Monat wollen wir eurer gedenken. Verleihet uns Feldfrüchte aus der Manggerai, aus China und Saat aus Java, bringet sie hierher in unser Land, traget sie in Überfluß herbei auf Kopf und Rücken, daß ihr seufzt und schwanket unter der Last, damit wir lange Ähren und volle Kolben ernten, daß der Boden der Scheuer kracht und die Balken davon brechen. Segnet unsere Viehzucht, daß das Geflügel gedeihe und die Schweine schnell groß und fett werden! Umgebet eure Kinder mit einem sicheren Zaune, mit einer festen Hecke eure Nachkommenschaft, daß sie keine Kopfschmerzen bekommen und in der Seite keine Fieberglut. Verderben dem verruchten *polo*!“

Daran schließt sich das Opferessen für alle Anwesenden; daran das Schneiden des neuen Kammes.

Um diesen mit Blut zu salben und zu weihen, wird ein zweites Huhn geschlachtet, zerstückelt und in der *keka lēla* gekocht und geopfert wie oben. Das Fleisch aber wird zusammen mit Reis, den sie schon gekocht mitgebracht haben, von den Anwesenden gegessen. Darauf kehren alle nach dem Kampong zurück. Die beiden *kēpo vēsū* trennen sich; der eine geht nach Bena, der andere nach Bea, um mit den Dorfbewohnern die Feier des *rēba* fortzusetzen, so wie es in Badzava gefeiert wird. Unterwegs darf ihnen niemand begegnen und mit ihnen reden. Wer dieses Unglück hat, wird ganz dumm werden und großes Unglück in Haus, Feld und Viehzucht haben.

*Rēba* in Nage. Erheblich verschieden von der Feier an anderen Orten verläuft die Feier des *Rēba*-Festes in Nage mit den dazugehörigen Kampongs. Deshalb folgt eine eingehendere Darstellung desselben. Über

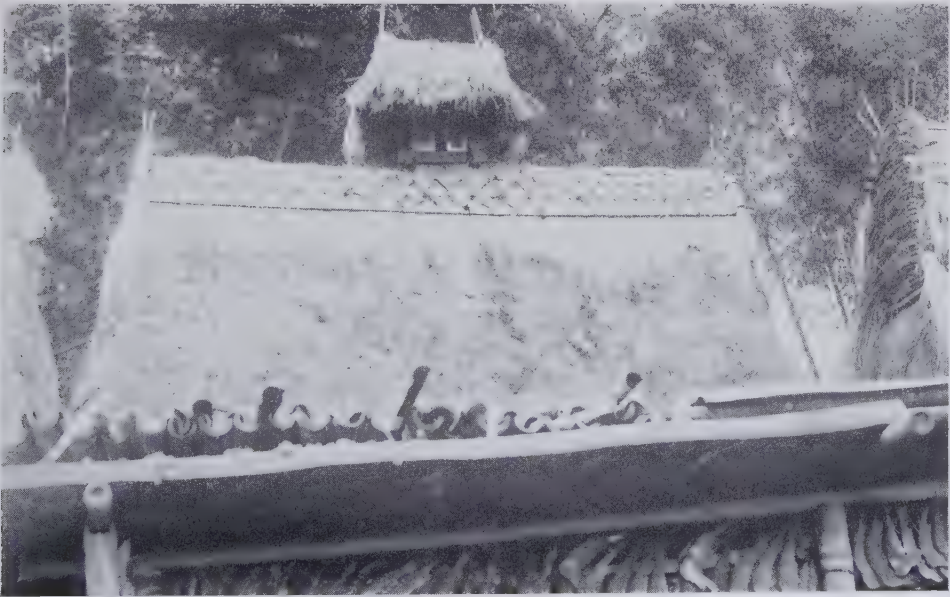
TAFEL XIII.



Anthropos XXVI.

*B'aga, na'u und peso in einer Linie.*

Photo: P. ETTTEL.



Anthropos XXVI.

*Dach eines Hauses mit sana-sire.*

Photo: P. BOUMA.

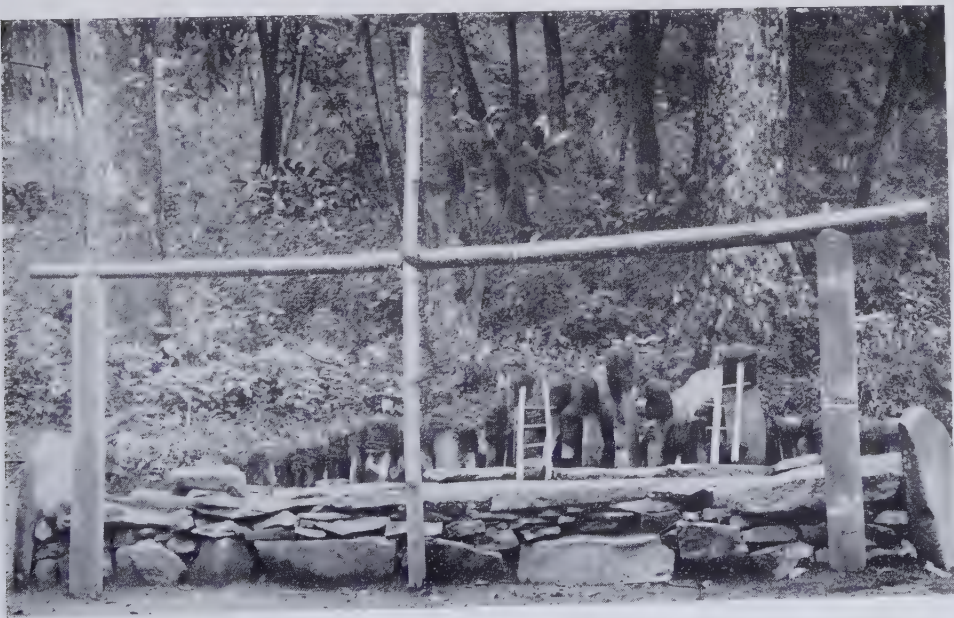




TAFEL XIV.



*Vatu lanu loka (loka tusa) mit keka lēla im Weinpalmenhain, wo das Rēba-Fest seinen Anfang nimmt.*



*Vatu lanu loka (loka tusa).*





die Entstehung dieser Art der Feier verweise ich auf die Mythen. Sie fällt in die Zeit des Neumondes.

Am ersten Tage des Festes begeben sich alle Familien nachmittags zu ihren Feldern. In der Feldhütte wird Reis mit geschabter Kokosnuß und Huhn gekocht und auf einem gewöhnlichen Steine an die Verstorbenen geopfert wie folgt:

*Kəna ine-ame* (es folgen die Namen einer Reihe von Vorfahren), *pəsa ulu manu ate manu, kako b'ila go manu, i:ə b'ila godzara; go sala teb'a dada, go leko d'oro d'eso; polo ga b'apa bay, tubu da mumu!*

„Da, Vater und Mutter (es folgen die Namen der Verstorbenen), esset den Kopf und das Herz des Huhnes, krähet wie ein Hahn, wiehert wie ein Pferd (Zeichen der Weisheit und Geschicklichkeit), entfernt von uns alle Schlechtigkeit, haltet ab von uns jede Verkehrtheit! Der *polo*, der uns Übles sinnt, bleibe fern von uns; gebet ihm einen Stoß vor den Mund!“

Dann wird gegessen, eine ganz junge Kokosnuß geöffnet, ein Büschel von den Blättern der auf dem Felde stehenden Früchte gebunden. Ein Angehöriger der Familie geht dann mit der Kokosnuß das ganze Feld rund, taucht das Büschel immer wieder in den Kokossaft, besprengt damit die Saaten und ruft beständig: „*Lova, lova, lova, lova pare, lova xə . . . lova loi, lova!* Wachse, wachse; wachse Reis, wachse Mais (nennt alle Feldfrüchte der Reihe nach), werdet größer, wachset, wachset!“ Das nennt man *rəba pare*, den Reis besprengen. Alle kehren ins Kampong zurück.

Im Hause legt man dreimal vier zusammenhängende Pisangfrüchte auf die über dem Herde sich befindlichen Söller, die dort liegen bleiben und von den Ratten geholt werden. Die Vierzahl ist auch schon öfter vorgekommen (*livu, nitu livu* rechneten mit der Vierzahl). Der Hausvater schlachtet ein Huhn und spricht über dasselbe folgende Zauberformel: „*Mate manu di:a, kami da pupu muku, b'oko sə volo, mīlo b'olo, leva noze ne:sa, kiki kaba nee ve:a!* Ich beschwöre dieses Huhn, wir reißen Pisangfrüchte ab; die Adern des Huhnes seien wie der Ausläufer eines Berges (deutlich, damit sie Glück anzeigen), seien ganz rein, sie mögen sich nicht lang hinziehen (zeigen so Unglück an), verleihe uns Kerbauen und Gold!“ Die Leber wird untersucht. Opfer an die Verstorbenen:

*Kəna ine-ame, pəsa ate manu ulu manu nee Peña Dzava nee Radza Nu:a, kako b'ila manu dzago, i:ə b'ila dzara naj, polo na gi:o gaq, kaɣ na kaga dada!*

„Hier, Vater, Mutter, esset die Leber vom Huhn und den Kopf vom Huhn (eine Reihe Vorfahren genannt), krähet wie ein starker Hahn, wiehert wie ein feuriges Pferd. Der *polo* soll zugrunde gehen!“ Während all dieser Handlungen muß das tiefste Schweigen herrschen.

Darauf geht es hinaus zum Singen und Tanzen, wie in Badzava. Doch dürfen sie hier nur einen beschränkten Raum am Ende des Kampongs dafür benutzen. Der Tanz darf nicht unterbrochen werden, wenn auch der heftigste Regen käme, sonst wird es nur noch schlimmer werden und ein gewaltiger Sturm wird sich damit verbinden, der alles niederreißt. Im letzten Jahre



setzte wirklich dabei starker Regen ein; das ganze junge Volk flüchtete in die Häuser, aber die Alten hielten tapfer aus.

Am kommenden Morgen begeben sich alle Knaben zum Felde, um Jams zu holen; jeder nimmt davon eine Wurzel auf seine Schulter. Diese Jamswurzel wird oben am Keim mit Jamslaub umwunden, der mitgenommene Grabstock mit Betelspeichel bespuckt und darauf der Jams darangebunden. Die Erwachsenen erwarten die Knaben am *ture nēdu* vor dem Kampong, die Männer im Kriegskostüm, mit Schild, Speer und Muschelhalsschmuck angetan (*vuli*); denn so hatte es der Windgott befohlen.

Nach dem Zusammentreffen wird getanzt und gesungen:

- |                               |   |
|-------------------------------|---|
| 1. <i>ana Nage reba uvi</i>   | 1. Die Leute von Nage feiern das <i>Rēba</i> -Jams-Fest.  |
| <i>dua zela mai moni,</i>     | die Leute aus den Bergen kommen zu-schauen <sup>3</sup> ; |
| <i>raba b'ara se vii,</i>     | mögen ihre Knie auch die Erde berühren <sup>4</sup> .     |
| <i>ulutu kali tana.</i>       |   |
| 2. <i>uvi xalo lēza,</i>      | 2. Der Jams, obgleich gepflanzt in der Trockenzeit,       |
| <i>sēdu pēka ruo vali,</i>    | wächst doch schon wieder,                                 |
| <i>naq dēlu tēlu,</i>         | seine Ranken muß man dreimal mit Tau anbinden,            |
| <i>sala mae iopa sala.</i>    | so fest, daß man es nicht mehr lösen kann.                |
| 3. <i>go iuta koro kove,</i>  | 3. Ihr kocht allerlei Essen,                              |
| <i>pēd'e pod'o meze revo,</i> | kocht große Töpfe davon,                                  |
| <i>soko loi xaki gazi.</i>    | aber nur für eure Männer (sagen die Fremden).             |
| 4. <i>xīna sine Vesa,</i>     | 4. Das Ohr der Mutter Gold                                |
| <i>rilo ralo tolo tēde,</i>   | kriecht oben am Zaune hin,                                |
| <i>dii nua Tolo Toe,</i>      | bleibt auf dem Hügel stehen;                              |
| <i>bod'a sēba vai karo.</i>   | man muß eine Hecke von Dornen machen.                     |

Die letzte Strophe des Liedes ist mir ganz unverständlich; die Eingebornen konnten mir auch keine Erklärung geben. Vielleicht ist Mutter Gold der Mond, das Ohr derselben der abnehmende Mond, der über die Berge im Osten von Nage steigt, da nach dessen Schwinden das *Rēba*-Fest während des Neumondes gefeiert wird.

Nach diesem Tanz kehren alle nach Hause zurück, während dessen einer singt: „*o ulu, o ulu*, voran, voran“; die anderen aber antworten: „*o uvi*, o Jams.“ Im Kampong finden die *Soka*-Tänze statt, worauf sie zum *ture kisa nua* des *Tegu* (Donner) ziehen. Hier wiederum Tanz. Dann besteigen eine Anzahl Männer den *ture* und rufen die Seelen aus allen Weltgegenden herbei. Die anderen tanzen dabei um den *ture* und antworten *o uvi, o luka mai*, d. h. in Menge mögen sie dort den Jams aufhäufen.

Einer von den Männern, die auf dem *ture* gestanden, holt nach dem Tanze ungekochten Reis und zwei ungekochte Eier, stellt sich nach Westen gewandt hin, die anderen nach derselben Richtung hinter ihn; dann ruft er:

<sup>3</sup> Nage ist tiefer gelegen.

<sup>4</sup> D. h. hinfallen, da es geregnet hat.

„*o ebu Seka, kau da ke'o va, kau da dōo toto lo, kau da ravu toto kabu, ka de'a di'a!* O Ahn *Seka*, der du alles niederwirfst (Bäume, Feldfrüchte usw.), der du alles mit dir fortträgst, was dir entgegenkommt, der du alle Gewächse mit der Wurzel ausreißest, iß diesen Reis!“ So dreimal. Dann wirft er den ungekochten Reis über die Häuser nach Westen hin. Die hinter ihm stehende Menge aber ruft: „Ja, ja; *e, e, ka d'e'a di'a!* Ja, ja, iß diesen Reis!“ Darauf nimmt der Opfernde die zwei Eier in die Hand und wiederholt die genannte Opferformel, nur daß er für den Reis die Eier einsetzt: „*ka tēlo di'a!* iß diese Eier!“ während die Leute auch dementsprechend antworten. Alsdann wirft er die Eier auch über die Häuser nach Westen. Doch dürfen sie im Wurfe nicht zerbrechen, sonst folgt wieder der schreckliche Sturm und Regen.

*Seka* ist nach der Erklärung der Leute der Sturm selbst. Er wird mit *ebu*, Vorfahr, angeredet, was von der sonst üblichen Anfangsformel bei den Opfern abweicht; auch die Opfergabe ist verschieden: ungekochter Reis und Eier werden sonst nur noch bei der Errichtung des *nad'u* gebraucht; ferner werden keine Bitten an den Ahn gerichtet; nur seine vernichtende Gewalt wird gefürchtet.

Dann kehren die Leute in ihre Häuser zurück, um ihre Feierkleider abzulegen. Die Knaben holen ihren Jams vom *ture* und bringen ihn nach Hause, um dort das *sui uvi*, wie schon beschrieben, mitzusingen und die Jamsdivination wie in Badzava mitzumachen.

*Rēba* in *Magileva* (Inerie). Hier wird dasselbe im allgemeinen wie in Badzava gefeiert; nur am letzten Tage sind einige Verschiedenheiten, die hier noch Platz finden sollen. In jedem Hause wird ein Körbchen mit gekochtem Reis gefüllt, den die Angehörigen zu ihrem Felde bringen. Dort legen sie eine Schwinge, die zum Reinigen des Reises und Maises gebraucht wird, nieder und am Rande derselben vier Portionen Reis und in der Mitte eine fünfte und opfern dies, wie der *kēpo vēsu* am *vatu lanu*. Nach dem Opfer pflücken sie Blätter vom Jams und von Bohnen, binden sie in einem Büschel an einen Grabstock und kehren damit zurück, bis sie mit den anderen, die nicht zum Felde gegangen sind und eine Strecke vor dem Kampong bei einem *Beringin*-Baum warten, zusammentreffen. Dort essen sie miteinander den noch übriggebliebenen Reis. Der *kēpo vēsu* kaut dann *sirih-pinang* und bespuckt damit die Blätterbüschel an den Grabstöcken und spricht: „*Vula lau vula ze, si si sib'o, tolo laa tolo loza!* Mond im Osten und Mond im Westen, wachse, wachse und mehre dich, kannst gehen, kannst wandern!“ Den Sinn der Worte wußten mir die Leute nicht anzugeben. Zunächst wird man an den Mond selbst denken können. Denn in *Magileva* wird das *Rēba*-Fest am Neumond gefeiert und dabei wohl gewünscht, daß er wieder aufgehen und zunehmen möge, und im allgemeinen gilt dieser Wunsch wohl vom Mond überhaupt. Dann könnte es sich beziehen auf das Wachstum des Jamses und der Bohnen, die ja mit dem Betelspeichel bespuckt werden, was immer ein Zeichen des Segens ist, ferner auf das Wachstum der Feldfrüchte überhaupt. In Badzava ist das letztere wohl sicher, dort ist aber auch in Verbindung mit dem Mond an einer anderen Stelle vom guten Namen des Nächsten die Rede, was womöglich auf eine Personifizierung des Mondes hinweist, der den guten



Namen schützen soll. Schließlich muß man sich aber auch an die Mondmythe von *B'ira Lai* erinnern, der ja durch das Menstrualblut seiner Frau am Oberschenkel geschwängert wurde und dann einem Knaben das Leben schenkte, und der jetzt noch als einer der Stammväter der *Nad'a* oder des ganzen Menschengeschlechtes gilt, dessen Andenken gerade hier in Inerie noch ziemlich lebendig ist. Ferner erinnere man sich daran, daß die Menstruation auch den Namen *vula lau vula zele* trägt, was aber hauptsächlich nur in diesen Mythen der Fall ist, während sie sonst gewöhnlich mit dem euphemistischen Ausdruck *tuka kiki*, Leibschmerzen, oder aus *rava*, Blut, belegt wird. Demnach beziehen sich jene Worte vielleicht auf die Stammeltern und mit ihnen auf das ganze Menschengeschlecht; dieses solle sich mehren und von der ganzen Erde Besitz nehmen. Das *laa loza*, „gehen und wandern“, kann man fast nur vom Menschen verstehen. Außerdem wird das *si*, „zunehmen“, besonders von der Nachkommenschaft gebraucht. Man sagt auch sprichwörtlich: „*si b'ila isi iuvi*, zunehmen und dick werden wie Jamsknollen.“

Nach Ablauf dieser Zeremonie am *Beringin*-Baum ziehen die Leute von Kampong zu Kampong und machen vor dem Hause des *kepo vesu* schließlich Halt. Der *kepo vesu* kaut hier *sirih-pinang* und feingestampften Reis miteinander, bespuckt damit die Grabstöcke und spricht dieselben Worte wie am *Beringin*-Baum. Darauf folgt Tanz im Kampong, wobei die Tänzer die Grabstöcke über der Schulter tragen und die *Neke*-Lieder singen. Nach Vollendung des Tanzes bringt man alle Grabstöcke ins Haus zurück. Die vom Jams übriggebliebenen Schalen werden im Schatten vergraben, damit die Sonne die Feldfrüchte nicht austrockne und ausdörre.

*Ręba* in B o b a. Hier habe ich noch eine interessante Übung am *Ręba*-Fest gefunden, die noch mitgeteilt werden soll. Dieselbe wird aber nur in einer Sippe, der Sippe des *Vęso*, vorgenommen; alle übrigen feiern in der gewöhnlichen Weise. Dieser Brauch besteht in Spiel und Erzählung, wovon behauptet wird, daß es sich früher wirklich so zugetragen habe, jetzt aber nur noch eine Nachahmung sei.

Wenn der Tag zum Beginn des *Ręba*-Festes gekommen ist, dann erscheinen *Bari* (halb reif) *Tori* (heimlich gehen) und *Keko Roka* (steiniges Gebirgsland) aus einem fernen Lande (es sind zwei Jünglinge aus der Sippe *Vęso*), um die Jungfrau *Vęso* zu freien und als Frau für *Keko* heimzuführen. Von diesen beiden bringt der eine einen Elfenbeinzahn, der andere eine goldene (?) Scheibe auf dem Kopfe getragen, das der Brautpreis für die Jungfrau *Vęso* sein soll. Beim Hause derselben angekommen, verbergen sie sich unter demselben (es sind Pfahlhäuser) und rufen hinauf: „Hausvater, Hausvater, öffne uns dein Haus!“ Der Hausherr antwortet: „Wer bist du denn? Wer bist du denn?“ *Keko Roka* erwidert: „Ich bin *Keko Roka* und *Bari Toro*. Ich bringe einen Elefantenzahn, den du an die Rückseite des Zimmers legen kannst, ich bringe euch eine goldene Scheibe, die ihr auf den Söller über den Herd legen könnt.“ Da fragt der Hausvater wieder: „Wer bist du, wer bist du?“ Die Antwort lautet wie vorher. So geht es mehreremal hin und wieder, bis der Hausvater durch den Fußboden den Bittstellern ein Hackmesser zuwirft. Das Hackmesser ergreift einer der beiden und schlägt damit gegen die

Pfähle des Hauses. Da ertönt von innen wieder die Frage: „Wer bist du?“ Die Antwort lautet wie vorher und so wieder mehreremal; dann fügt er hinzu: „Wir kommen, um ein junges Mädchen (*manu moka*, junges Hühnchen) zu freien und mit ihm unser Haus zu zieren (es als Frau heimzuführen).“ Jetzt erwidert eben das Mädchen: „Führet nicht solche Reden! Ich bin ein Waisenkind, ein armes Waisenkind. Ich wohne in einer Affenhütte (Feldhütte, in der man das Feld bewacht, damit die Affen nicht zu viel stehlen), in einer ganz armseligen Hütte. Ich bin wie ein großes, fettes Schwein (*xae*) vor dem Troge (dumm, träge, faul und ungeschickt zur Arbeit), wie ein Schweinchen, das die Augen voll Schmiere hat (absolut unbrauchbares, blödsinniges Mädchen; man denke an die Erklärung der Mondphasen; das Schwein ist ein Mondtier).

Die beiden lassen sich aber nicht abhalten, sondern steigen die Galerie hinauf und fragen wieder, gehen an die Tür und kratzen und schaben mit dem Hackmesser an Tür und Wänden und rufen hinein: „Öffnet das Haus! Wir bringen usw.“ Das Mädchen sagt: „Laßt solche Reden! Denn ich habe euch schon gesagt, daß ich ein ganz elendes Waisenkind bin; ich bin ganz allein, habe weder Vater noch Mutter; ich habe abscheuliche, zerfetzte Lumpen an, die entsetzlich stinken; meine Hände und Füße sind verkrümmt; ich kann mich nicht erheben und aufrecht stehen.“ Die beiden draußen auf der Galerie lassen nicht nach im Schaben und Kratzen, bis Vater und Tochter endlich nachgeben und ihnen die Tür öffnen. Sie stecken zuerst den Elefantenzahn und die Platte ins Zimmer, damit jener an die Rückseite des Zimmers, diese auf den Söller gelegt werde. Haben sie drinnen alles auf die richtige Stelle gelegt, ruft ein Bruder oder anderer männlicher Verwandter des Mädchens: „Ihr habt Elfenbein für die Rückseite des Zimmers gebracht und für den Söller eine goldene Platte; tretet ein und esset Reis mit uns!“

Sie treten ein, der Vater holt ein Schwein, das geschlachtet, gekocht und gegessen wird. Mit dem Blute aber werden die Hände des *Keko Roka* gesalbt. Bei Essen und Trinken wird dann die Hochzeit zwischen *Keko Roka* und *Veso*, aber nur zum Scheine, gefeiert; die anderen Leute beginnen um diese Zeit das *Ręba*-Fest. Jedes Jahr wird dieses Spiel von anderen Personen und in einem anderen Haus der Sippe *Vęso* gespielt. Die Urheber desselben sind *Keko Roka* und *Vęso* selbst, die Stammeltern der ganzen Sippe; sie haben auch ihren Nachkommen befohlen, dieses Spiel jedes Jahr am *Ręba*-Fest zu wiederholen. Das Spiel hat verschiedene Anklänge an Mondmythen und enthält mehrere mondmythologische Elemente.

Einige andere Bräuche. *Vidzo* und *Vadzo* hatten den Bewohnern von Doka befohlen, statt des Refrains *so uvi* den Refrain *se goe* zu singen. Vgl. damit die Mondmythe über das *Boka-goe*-Ordal! In Ruto wird statt des Refrains *so vula so vego* gesungen, dessen Bedeutung ich nicht habe herausbekommen können.

An manchen Orten werden zu Beginn der Regenzeit die dann zahllos erscheinenden geflügelten Ameisen gefangen und bis zum *Ręba*-Fest aufbewahrt und dann gegessen. An anderen Orten werden Würmer, an anderen Mäuse gefangen und getötet, damit ihre Felder vor diesen Schädlingen bewahrt bleiben. Wie sie es in Vere halten, siehe die Mythe über *Sili* und *D'ini*.



*Kusu bue.* An manchen Orten, besonders im östlichen Teile des *Nad'a*-Gebietes, ist mit dem *Rēba*-Fest das *kusu bue* verbunden; ich halte dies für einen sehr wichtigen Brauch und teile ihn deshalb eingehend mit; doch herrscht er nur in bestimmten Sippen, wie mir mitgeteilt wurde.

Alle unverheirateten Mädchen müssen vor Beginn des Festes für sich selbst eine für sechs Tage hinreichende Menge Reis stampfen; die männlichen Verwandten aber stellen auf der Galerie oder im Innern des Hauses von Palmwein- oder Kokospalmenblättern ein kleines Zimmer her, in dem alle diese Mädchen während der Zeit des *rēba* sich aufhalten müssen; an manchen Orten im Speicher, unter dem ein Feuer unterhalten wird. Die Feier selbst dürfen sie nicht mitmachen. Zum Troste dafür erhalten sie jeden Tag Reis zu essen, welches ja die vornehmste Speise der Eingebornen ist. Beides, Fest und Aufenthalt, dauert an diesen Orten sechs Tage. Während derselben dürfen sie vielerorts überhaupt nicht heraus, an anderen Orten nur, um ihre Notdurft zu verrichten. Dieses Zimmer darf keine männliche Person betreten. Der Grund des Aufenthaltes in der Verborgenheit ist überhaupt, damit die Mädchen während dieser Zeit keinen Mann und kein Sonnenlicht sehen. Diejenigen, die das Zimmer gelegentlich verlassen, müssen ihr Gesicht verhüllen aus demselben Grunde. Wenn sie eine männliche Person bemerken, müssen sie eiligst davonlaufen. Sind sie aber doch mit einer solchen zusammengetroffen, so ist der Mann gehalten, ein Schwein zum Hause des Mädchens zu bringen, dort zu opfern und mit der Familie des Mädchens zu essen. Die in jenem Hause weilenden Mädchen haben ihm als Entgelt aber wenigstens eine Menge Reis zu erstatten.

Beim Opfer wird gebetet:

*Kēna ine-ema, ka maki di:a xui di:a, inu tu:a di:a kami vi depo go mi:u, tēdu go mi:u, mi:u da pera ga puu solo pe d'u naa kami di:ana!*

„Hier, Vater und Mutter, esset diesen Reis und das Fleisch und trinket diesen Wein, damit wir euch nachfolgen und das Beispiel, das ihr uns gegeben, befolgen, und eure Lehren bewahren!“

Wer diese Vorschriften nicht einhält, wird zur Strafe dafür taub und blödsinnig; nach anderen ganz weiß werden.

Nach den sechs Tagen steigen die Mädchen aus den Häusern, legen ihre Hängetaschen um die Schultern, stellen sich in Reih und Glied im Kampong auf und kehren dann ins Haus zurück.

Diejenigen, die das *Rēba*-Fest feiern, dürfen ihre *Neke*-Lieder nicht in der Nähe der Wohnungen, wo Mädchen das *kusu bue* halten, singen, damit diese jene Gesänge nicht hören.

*Kusu* bedeutet soviel als reinigen, Kleider, Gefäße und ähnliches, *bue* sind die unverheirateten Mädchen; also wörtlich die Mädchen reinigen oder rein halten; das im westlichen Gebiete gebrauchte *kosu*, wo die Sitte nicht herrscht, heißt Reis und weist wahrscheinlich auf die an diesen Tagen übliche Speise der Mädchen hin; dürfte aber nicht der rechte Ausdruck sein, eben weil dort die Sitte des *kusu bue* gar nicht besteht. Der diesen Brauch einführte und einzuhalten befahl, war *Kede Tadzi*. *Kede* = abschüssig sein, abwärts gehen, *tadzi* = Salbe, Heilmittel auf eine kranke Stelle legen. Der Name zeigt

wohl an, daß die Sitte des *kusu bue* ein Heil- und Bewahrungsmittel sein sollte, wie mir scheint, vor den Verirrungen des eindringenden Sonnenkultes; denn der Zweck ist ja, daß die Mädchen kein Sonnenlicht und keine Männer während dieser Zeit sehen, auch die *Neke*-Lieder nicht hören, deren Inhalt Freien, Liebe, Heirat und Ehebruch ist. Ferner erinnere ich daran, daß an anderen Orten die Kinder das Mondlied singen, während die Erwachsenen die *Neke*-Lieder vortragen. Außerdem herrscht die Sitte des *kusu bue* vor allem da, wo auch die Sitte der Beschneidung, die im Sonnenkult heimisch ist, noch am meisten in Schwang ist. Hier haben wir also ohne Zweifel ein Zusammenreffen von Sonnen- und Mondkult, wobei sich dann der Mondkult gegen die im Gefolge des ersteren sich befindlichen Schlechtigkeiten zur Wehr setzte.

#### *Ręba* Mondmythologie und Mondkult.

Ein flüchtiger Blick auf das *Ręba*-Fest schon belehrt uns, daß dasselbe viele Elemente des Mondkultes in sich schließt; auch der Schluß, das *kusu bue*, hat uns darauf hingeführt. Der Mond spielt im *Ręba*-Fest eine wichtige Rolle, wenn nicht die Hauptrolle; es ist vor allem ein Mondfest.

Nach dem Mond richtet man sich in der Feier des Festes, indem der *kępo vęsu* mit Steinchen oder Perlen oder an einem Kamme die von neuem sichtbar werdenden Monde zählt, Dinge, die wahrscheinlich selbst schon auf den Mond hinweisen. Das Fest muß nachts abwechselnd um die Zeit des Neumondes und Vollmondes gefeiert werden; besonders sind die drei Tage des Neumondes streng einzuhalten. In der Vorfeier zu Bena wird den Monden des verflossenen Jahres Lebewohl gesagt. Im Namen des Mondes wird Fruchtbarkeitssegen für Menschen und Feldfrüchte gespendet. Im Namen des Mondes wird gewarnt vor Verunglimpfung des guten Rufes des Nebenmenschen. Der Mond wird als gütige Mutter im Mondliede besungen; in demselben ist auch die Rede von einem Opfer, das früher möglicherweise dem Monde gebracht worden ist. Vor allem lehren die hervorragendsten mondmythologischen Gestalten während des Festes immer wieder: *Vidzo*, *Vadzo*, *Sili*, der Erstgeborene, *Teru* und *Tena*; ihre Namen werden oft genannt, in Opfern des öfteren angerufen; die Monde werden Monde der *Vidzo* und *Vadzo* genannt.

Nach meiner Ansicht ist *Vidzo* und *Vadzo* keine andere als die *Sidejak Parudjar* der Batak. Zur Begründung dieser Ansicht möchte ich nur folgendes erwähnen. Die Namen *Vidzo* und *Vadzo* sind wahrscheinlich durch Volksetymologie aus dem Namen *Sidejak Parudjar* gebildet und zu zwei Personen (Schwestern) gemacht worden. *Vidzo* bezeichnet „die Glänzende“, *Vadzo* „Gold“; beide kommen mit einem goldenen Kissen und einer goldenen Matte auf Flores an. *Sidejak Parudjar* bedeutet die „Vielkundige“. *Vidzo* und *Vadzo* erweisen sich als Vielkundige, indem von ihnen die ganze geistige Kultur, besonders die religiöse und ethische Kultur stammt; wiederholt wird gesagt, daß sie die Lehrerinnen der *Nad'a* in diesen Dingen waren. In der Mythologie der Batak wird in Verbindung mit *Sidejak Parudjar* mehrmals das Huhn erwähnt; auch in den Mythen über *Vidzo* und *Vadzo* erscheint dasselbe, besonders aber in Verbindung mit deren Kult am *Ręba*-Feste. *Sidejak Parudjar* figuriert als Spinnerin; als Spinnerin kommt bei den *Nad'a* eine *Rodza* vor,



die die *Nad'a*-Mädchen und -Frauen im Spinnen und Weben unterweist. *Rodza* ist nach meiner Meinung wieder die *Sidejak Parudjar*; *Rodza* der letzte Teil des Namens: *-rudjar*. *Rodza* hat einen Bruder namens *ulu*, „Kopf“, auch *Nesi Talo*, „nicht zu ertragen“, genannt. In Verbindung mit letzterem kommt einmal das Chamäleon (*Gekko*) vor, das sich auch in der batakschen Mondmythologie findet. *Sidejak Parudjar* ist bei den Karo-Batak die Tochter des Gottes der Unterwelt *Ompong Debata di teruh*; *Teru* ist bei den *Nad'a* allerdings der Bruder der *Vidzo* und *Vadzo* und *Tena* der Bruder des *Teru*, der mit diesem stets zusammen genannt wird, *Tena* bedeutet „flach, eben“, von der Erde gebraucht, was wohl mit *tana*, Erde, zusammenhängt. Die beiden Brüder sind dann vielleicht wieder nur eine Person, der Erdgott selbst. Eine Schwester *Batara Gurus*, der ebenso eine Mondgestalt der Batak ist, bewirkt die ersten Geburten; dasselbe tun *Vidzo* und *Vadzo*.

Wenn man genauer zusieht, wird man wahrscheinlich noch andere Parallelen entdecken; die hier angegebenen stammen, mit Rücksicht auf die Batak, aus P. SCHMIDT'S „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“.

Nur auf eines möchte ich in diesem Zusammenhange noch hinweisen, das allerdings nicht in die Mondmythologie gehört, aber doch zum Kult der Batak. Dasselbst kommt die *Boraspati ni bagas*, der Schutzgeist des Hauses und Herdes, vor, die mit der *Boraspati ni tano* gleich sein soll. Wir wissen, daß die *b'aga* bei den *Nad'a* das Geisterhäuschen der Stammutter ist, genau wie das Haus der *Nad'a* gebaut und mit einem Herde versehen. So dürften sich hier auch wohl Erde und Ahnenkult treffen und zu einem Ganzen verbunden haben.

Eine etwa gleiche Bedeutung wie *Vidzo* und *Vadzo* hat am *Ręba*-Fest *Sili* (= „der Auserwählte“), mit dem ständigen Beinamen *ana vuña*, der Erstgeborene, und dem Ehrentitel für Männer vor sich *me*, etwa gleich Herr; wie *Vidzo* meist den Titel *ne*, Herrin, vor dem Namen hat. *Sili* bringt das bereits in Unordnung geratene *Ręba*-Fest wieder in Ordnung, bzw. gestaltet seine Feier in neuer Weise. Sein jüngerer Bruder heißt *D'ini* = „der Vergeßliche“, der zur Zeit des Vollmondes auf Reisen ging und so die Feier des Festes versäumte und erst bei Neumond zurückkehrte, weshalb seine Nachkommen *reba* in der Dunkelheit bei Neumond feiern müssen. *D'ini* ist dann sicher der Neumond selbst, während *Sili* der Vollmond, „der Auserwählte“ ist. *Sili* ist, wie mir scheint, identisch mit *Soripada* der Batak-Mythen, zumal er bisweilen auch unter dem Namen *Suri* figuriert. *Sili* ist bei den *Nad'a* allerdings ein Sohn der *Vidzo*, während dort *Sidejak Parudjar* eine Tochter des *Soripada* ist. *D'ini* erweist sich nicht nur als vergeßlich, sondern auch als ungeschickt, indem er das Wegwerfen der Kultgeräte befiehlt, was seine Nachkommen noch heute in gewissen Fällen befolgen. Vergleiche die Mythen!

Der Hahn als mondmythologisches Tier ist bereits erwähnt worden. *Vidzo* und *Vadzo* senden durch ihn auch Weinpalmkerne nach dem Lande der *Nad'a*, damit diese dort gepflanzt werden und so das Land auch seinen Palmwein bekommt. Der Palmwein wird bisweilen auch „*twa go Vidzo nee Vadzo*“ genannt, „Wein der *Vidzo* und *Vadzo*“; am Palmweinplatz, am *loka twa*, beginnt

auch das *Ręba*-Fest. Damit erhält die Weinpalme und der Palmwein mondmythologische Bedeutung. In anderen Mythen ist der Hahn ein wundertätiges Tier, das Kampongs und Menschen schafft; eine Lästerung desselben aber wird mit dem Untergang von Kampongs und dem Tode von Menschen bestraft, wobei hinzugefügt wird, daß es bei hellstem Mondschein geschah, wodurch die mondmythologische Bedeutung des Huhnes in noch helleres Licht gerückt wird. Auch jetzt heißt es noch, daß ein Huhn nicht verlacht und geringschätzig behandelt werden darf. Alles das dürfte auf den Mond als höheres göttliches Wesen hinweisen, als das er früher verehrt wurde.

Außer dem Huhn sind wohl als mondmythologische Tiere noch zu nennen der Hund und das Schwein; das letztere in der Mythe über *ine Sina*, vielleicht auch noch in anderen Erzählungen und im Spiel von Boba, bei dem der Elfenbeinzahn möglicherweise den Mond, die goldene Scheibe die Sonne versinnbildet. Der Hund kommt auch in der Mythe von *ine Sina* vor; in einer anderen bringt er am Schwanz Feuer von einem Hause zum anderen, wird dafür verlacht, was den Untergang von Kampongs und den Tod von Menschen zur Folge hat, ähnlich wie in den Mythen über den Hahn. Von allen drei Tieren wissen wir bereits, daß sie lebendig unter den Opferpfahl eingegraben werden.

Auch Schlange und Aal, als deren Vertreter, finden wir als mondmythologische Tiere in den Mythen. Erstere findet ihr Andenken sicher auch noch in den goldenen Ketten, die sich bei Reichen im Familienschatze finden, die in Schlangenform geflochten und mit einem Schlangenkopf versehen sind.

Die schon erwähnte *ine Sina* weist aber auf einen ganz anderen Mondmythenkreis hin, nämlich nach Polynesien; denn *ine Sina* ist sicher keine andere, als die dort in den Mythen vorkommende *Sina*, der Mond selbst; die Beweise dafür gebe ich bei der Zusammenfassung über den Sonnenkult. Doch möchte ich hier zweier Gewohnheiten der *Nad'a* gedenken, die, wie es mir scheint, mit der Mondmythologie und dem Mondkult, speziell mit *ine Sina*, zusammenhängen, das sind die Einsetzung von Messingringen bzw. Messingspiralen in die Ohren der halberwachsenen Mädchen und das Zähnefeilen mit dem Zähneschwärzen der erwachsenen Mädchen vor der Heirat.

*ine Sina* hat einen Sohn namens *Guru*, den Stammvater der Bewohner von *Guru Sina*; *guru* heißen aber auch die sechs Messingspiralen oder die für diese eintretenden Ringe, die den unerwachsenen Mädchen in die Ränder der Ohrmuscheln gesetzt werden. *Batara Guru* erhält bei den Karo-Batak von der Schlange einen Wunschring. Hier scheinen sich also zwei Mondmythenkreise von ganz verschiedener Art zu berühren. *Guru Sina* heißt nun sowohl der Sohn der *Sina* als auch die Ringe der *Sina*. Das Ohr selbst ist wahrscheinlich schon ein Symbol des Mondes „*xiņa ine Vea*“ im Liede am *Ręba*-Fest in Nage. Die Sechszahl kommt beim *Ręba*-Fest öfter vor.

Gefragt, wozu diese Sitte des Ringeinsetzens in die Ohren, gab ein Alter zur Antwort: *vi taę sare*, was mir mein Gehilfe auf malaiisch mit „*membetulkan dan membesarkan*“ wiedergab, d. h. recht machen und erhöhen, herrlich machen. Nach einem anderen sollen sie dadurch über die Tiere erhoben werden. Ich denke mir, indem die Mädchen die Ohrringe (*guru*) erhalten, sollen



sie „recht gemacht“, „erhöht und herrlich gemacht“ werden wie die Stammutter *Sina*; denn tatsächlich wird *ine Sina* in Badzava als Stammutter verehrt. *Sina* bedeutet wohl dasselbe, wie das malaiische *sinar* = leuchten.

Vor der Heirat werden dann den erwachsenen Mädchen die Zähne abgefeilt und die noch stehengebliebenen Zahnstümpfe dauerhaft geschwärzt. Der Zahn ist ein Symbol des Mondes, und Zahnausschlagen wird bei anderen Völkern in Verbindung mit dem Mondkult geübt; so wohl auch das Zahnfeilen hier. Als Zweck dieser beiden Operationen wurde mir auch das *taŋ sare* angegeben, recht machen und erhöhen. Denken wir daran, daß *ine Sina* zu *Enibararabez*, zu *Matamolali* kommt, wovon das erstere „schwarze Mutter“, beides aber den Dunkelmond bezeichnet. In dem Zahnfeilen und Zahn-schwärzen liegt deshalb wohl auch eine Verähnlichung mit der Urmutter, dem Dunkelmond. Der zahnlose Mund und das undeutliche Sprechen als häufige Folge des Zahnfeilens erinnern jedenfalls an die alte Stammutter. Mit der Vornahme dieser Operation erhalten die Mädchen das Recht zur Ehe; sie dürfte deshalb eine Art Mutterweihe sein. Ringeinsetzen, Zahnfeilen und -schwärzen und das *kusu bue* am *Reba*-Fest sind dann wahrscheinlich Überreste einer früheren Mädchen-Initiation. Nur eigenartig ist dabei, daß man über die erste Menstruation stillschweigend hinweggeht.

Wie *ine Sina* nach Polynesien, so weist *B'ira Lai* mit seiner Frau nach dem Mythenkreis von Melanesien, nach den Marschallinseln. Nach der einen Mythe führt *B'ira Lai* den Namen *D'o:a Lay*, dessen Frau hat in den verschiedenen Versionen auch verschiedene Namen: *Rebe Rubi*, *Gule Vea*, *Mavo*, *Lele Vule*.

Die Mythen über diese Personen hängen sicher mit der Schöpfungsmythe, die P. ERDLAND in seinem Werke über die Marschallinsulaner mitteilt, zusammen; bei den *Nad'a* ist sie allerdings zur bloßen Ahnenmythe geworden, wie fast alle Mond- und Sonnenmythen. Hier enthält sie auch das Eigentümliche, daß die Frau das aktive, der Mann das passive Prinzip bei der Generatio ist. Der Mann wird geschwängert durch das Menstrualblut seiner Frau, erhält am Oberschenkel ein Blutgeschwür und schenkt einem Knaben das Leben, der *Moro* = abgefallen (wie eine vorzeitige Frucht), Kind ohne Eltern, nach einer anderen Version *Tani Toro* (roter Adler) heißt. *B'ira* heißt „sich öffnen“; *lai* „emporsteigen“, *d'o:a lay*, der im Osten steht; vielleicht ist es Volksetymologie von *Edao* und *Lova*, deren Namen in der Marschallmythe vorkommen. *Gule Vea* = „goldener Pilz“ kommt in den Batak-Mythen vor. *Lele Vule* ist ein schwarzer Vogel mit weißem, halbmondförmigem Fleck am Halse. In der Fußnote spricht P. ERDLAND von einem ähnlichen Vogel. Bei verschiedenen Gelegenheiten legen die *Nad'a*-Männer ein Halsband von weißen Muscheln an, *vuli* genannt; dann sagt man wohl zu denselben, daß sie aus-sähen wie der Vogel *lele-vule*. Sollten die Namen *vula* (Mond), *vule* (Mondvogel) und *vuli* (Schmuck, wie der Mondvogel) nicht zusammenhängen? Der Name *vule* erinnert übrigens auch an den *vulep* der Marschallmythe. Aber besonders auffallend weist auf den Mond der für Menstruation gebrauchte Ausdruck *vula lay vula ze* „Mond im Westen und im Osten“, hin. Derselbe Ausdruck findet ja auch am *Reba*-Fest wiederholt Anwendung. Auch

das ist für die Mondmythe charakteristisch, daß die Ehe zuvor verboten ist oder doch allerlei Schwierigkeiten mit sich bringt, hinterdrein aber gestattet wird. *B'ira Lai* gilt nach manchen als Stammvater der Menschheit, nach anderen als solcher bestimmter Sippen, die ihn dann auch als solchen verehren und ihm einen *nad'u* errichtet haben. Seine Frau hat eine *b'aga*. In einer Mythe wird er als Erfinder und Lehrer hauptsächlich der materiellen Kultur der *Nad'a* hingestellt. In der Mythe der Marschallinseln ist auch von einem Wesen *Ni*, die Kokospalme, die Rede. Im *Nad'a* gibt es eine Erzählung, der zufolge eine Kokosnuß (*ni'o*) von Menschen geboren wird, von der alle Kokosnüsse herkommen; diese allerdings nicht im Zusammenhange mit der eben genannten Mythe. Doch kommt die Kokospalme auch schon anderweitig als mondmythologischer Baum vor.

Die Mythe über *B'agi Lai* und über den Berg Lobo Butu ist auch wohl noch eine Mondmythe und wird häufig erzählt, da der Berg ganz in der Nähe von Badzava liegt. Doch sind wahrscheinlich noch andere Mondmythen in der Sammlung.

Die Sonne spielt beim *Ręba*-Fest nur eine negative Rolle, wie wir schon gesehen haben. Mancherorts wird *Deva* und *Nitu* bei den Opfern angerufen, vor allem aber treten die Verstorbenen immer wieder bei demselben auf. Unter den Vorfahren figuriert auch ein Stern, der *Bavarani* (Sirius); außerdem *Sęka*, der Sturm. So ist also das *Ręba*-Fest ein Sammelpunkt von verschiedenen Kulte, die bei den *Nad'a* Eingang gefunden haben.

#### Feldopfer, Feldsegen und Erntefeste.

Eine der bei fast allen Opfern regelmäßig wiederkehrende Bitte ist die um Gedeihen der Feldfrüchte. Da dies aber zweifellos eine der wichtigsten Sorgen des Eingebornen ist, die Sorge um das tägliche Brot, hat er außerdem noch eine Reihe Opfer und religiöser Gebräuche, die ausschließlich diesem Zwecke dienen.

**Feldopfer und Feldsegen.** Zur Zeit der Reisaussaat findet die Samenweihe statt, *ka liko nayo*, das Essen, Opfer um das Saatgut. Nachdem die Regenzeit bereits einige Zeit im Gange ist, wird in der Nacht vor der Aussaat der für dieselbe bestimmte Reis bereitgestellt, etwas Reis gekocht, ein Huhn geschlachtet, der Samen ein wenig mit dem Blute des Huhnes befeuchtet und, nachdem das Huhn gekocht ist, geopfert und gebetet:

*Kęna ine-ęma, ka ulu manu ate manu* (dann folgt wieder eine lange Reihe Namen von Vorfahren, die um Hilfe angerufen werden), *miu deko nee vini daņa puu zili Dzava; pita ine dabe di;a; vo nee lode deke nee vole leva; suu vi duku, deko ruku, vi dero-dego; lęda vi bępa teņa vi re;o; vi vo nee folo toro nee sina mite; ata ęa puri pale, kau vaga vai ba bulo, vaga lima ba pęla! Boę papa pale!*

„Hier, Eltern, esset die Leber des Huhnes, den Kopf des Huhnes, und ihr alle unsere Vorfahren N. N. traget auf eurem Rücken herbei kräftigen Reissamen von Java, bringet ihn hierher in unser Land; verleihet uns reiche Erträge auf den Feldern, lange Ähren und dicke Kolben, damit wir dann bei der Ernte seufzen unter der Last, die wir auf dem Kopfe tragen, daher-



schwanken unter der Bürde, die auf unserem Rücken liegt, daß von dem Ertrag die Balken der Speicher brechen und deren Boden kracht; verleihet uns roten Reis aus der Manggerai und dunklen aus China (die besten Reissorten). Wenn ein Neider naht, dann erhebet euren Fuß und gebet ihm einen Tritt, naht sich ein Feind, erhebet eure Hand und versetzt ihm eine Ohrfeige (daß er davonläuft)! Macht den Widersacher zuschanden!“ Nach anderen soll *folo toro* und *sina mite* echtes Gold bedeuten (??).

Am folgenden Morgen begeben sich die Leute zum Felde, um den gesegneten Reis auszusäen, und kehren dann mit dem Überschuß zurück. Zu Hause findet das gleiche Opfer statt wie am Abend vorher; darauf folgender Zauber, *bu siu*, „den Spatzen die Augen schließen“, genannt. Der übriggebliebene Samen wird von jemand in einer Tasche unter dem Arm gehalten, ein anderer nimmt eine Handvoll gekochten Reis, schließt die Augen und spricht: „*Bu mata siu, bu mata kolo, bu mata iso, bu mata rag; dara mata kosu pe zili Dzava!* Schließet die Augen des Spatzen, schließet die Augen der Taube, schließet die Augen des Sperbers, schließet die Augen des Falken! (Vögel, die den Samen wegholen.) Erleuchtet aber die Augen des Reises hinüber bis Java“ (daß er die Vögel kommen sieht)!

Wenn der Reis etwa eine Handlang gewachsen ist, wird er von Unkraut gereinigt. Nach dieser Arbeit wird wieder geopfert, genannt *mozo mere*, das Unkraut am Wachsen hindern. Es wird Huhn oder getrocknetes Fleisch und gekochter Reis geopfert, wobei dieselben Bitten wie oben ausgesprochen werden.

Ist der Reis ungefähr doppelt so lang als vorher geworden, findet das dritte Feldopfer statt, das *su funu*, Aufhängen von Kokosfasern, genannt wird. Vor der Feldhütte und an den vier Ecken des Feldes werden Stöcke mit Kokosfasern aufgestellt. Alsdann folgt ein Opfer wie früher.

Bevor der Reis in die Ähren schießt, erfolgt das vierte Opfer, das *visi tebo*, die Ährenhüllen sprengen. Einem Reisstengel wird die noch nicht geöffnete Ährenhülle aufgerissen und einige gekochte Reiskörner hineingesteckt, worauf wieder in der schon angegebenen Weise geopfert wird.

Kommen die Ähren zum Vorschein, wird das *rona vunu kadzu* vorgenommen, eigentlich „ein Heilmittel machen gegen die Vögel“, die den Reis aus den Ähren fressen, um sie von den Feldern abzuhalten oder zu verschrecken. Opfer und Zauber wie oben beim *bu siu*.

Zur Zeit der Reife, unmittelbar vor dem Schneiden des Reises, findet das *ka bana keke*, Essen, Opfer zum Segen und zur Schärfung des Bambusmessers, das zum Schneiden gebraucht wird, statt. Dabei wird das Messer auch mit dem Blute des Opferhuhnes bestrichen, dann geopfert und gebetet:

*Kəna ine-ema* (folgt die Anrufung einer ganzen Reihe von Vorfahren, besonders die sich eines *nađu* erfreuen) *ka maki di:a nee xui di:a; ka vaj da mami, da nəto naa :ana :əbu kau! Go ləda vi bəpa, go teha vi re:o! Suu vi duku ruku, deko vi dero dego! ata na puri pale, vaga lima ba pəla, vaga vai ba bulo! Xala vi tavu avu, tede vi dzoge lizu! Nira gazi noo nita, nada gazi noo nahe! Kau ka di:ana! Mae laana! Vadopi vi nidi laga nee :ana :əbu kau, vi pi:a nia, vi naa nalu! Go nua vi gili nua, go karo vi gili bapo: Rase polo bapu!*

„Da, Vater und Mutter, und alle unsere Vorfahren N. N., esset diesen Reis und dieses Fleisch! Esset von dem Garen, das Ungekochte lasset euren Enkelkindern übrig; der Boden des Speichers möge knarren (vor Schwere), die Balken mögen brechen. Die Last auf dem Kopfe möge uns niederdrücken, die Bürde auf dem Rücken mögen wir nur schwankend fortbringen! Menschen, die in feindlicher Absicht vorübergehen, versetzt mit eurer Hand eine wuchtige Ohrfeige, mit euren Füßen gebet ihnen einen heftigen Fußtritt. Der Zaun um unsere Ställe möge bis zum Himmel reichen (damit niemand darüber steigen kann), die Hecken um unsere Felder mögen tief in die Erde ihre Wurzeln treiben! Sehet den Feind nur an, und er bekommt Abscheu (uns zu schaden), werfet ihm nur einen Blick zu, und er ist müde. Ja, esset dies, gehet nicht an uns vorüber, oder kehret doch wieder zurück und schützet uns, eure Enkelkinder! Stellet sie vor euch hin, direkt vor euer Angesicht (damit ihr sie immer im Auge behalten könnt)! Rotan möge unsere Stadt umschlingen und Dornenhecken unser Haus (zu Schutz und Sicherheit)! Vernichtet den *polo* und den Widersacher!“

Der in diesem Gebete erwähnte Rotan scheint mir ein Zeichen zu sein, daß dasselbe nicht in den heutigen Wohnsitzen der *Nad'a* entstanden sein kann; denn der größte Teil der Bevölkerung wohnt in einer Höhe von über 1000 *m*, wo der Rotan nicht mehr gedeiht; desgleichen findet man Dornen sehr wenig; jedenfalls kenne ich kein einziges Kampong, das mit Rotan- und Dornenhecken umgeben wäre. Es wird deshalb wohl aus einer Zeit stammen, da sie heißere Landstriche bewohnten.

Nach dem Opfer wird der Kopf des Huhnes oder ein Stückchen getrockneten Fleisches mit der Leber des Huhnes, dem Wetzstein, einem Schneidmesser, etwas *sirih-pinang*, Tabak und Kalk in Kürbisblätter gewickelt und so an dem Orte niedergelegt, wo nachher der Reis ausgetreten wird. Darauf beginnt das Schneiden.

Ist diese Arbeit getan, findet Essen und Opfer wie oben statt. Dann wird der Reis ausgetreten und gepleudert, das man *pole vara*, den Wind niederlegen, nennt. Die Opfer im Felde finden immer am *vatu lanu* (*loka uma*) statt, wenn ein solcher vorhanden ist; wenn nicht, auf einem gewöhnlichen platten Steine.

Der gereinigte Reis wird in Tragtaschen gefüllt, deren Schnur die Frauen um den Kopf legen, während die Tasche selbst am Rücken hinabhängt; die Männer aber tragen ihn auf dem Kopf nach Hause, was ja auch im Opfergebete so anschaulich zum Ausdruck kommt.

Dem Mais wird nicht so viel Ehre angetan wie dem Reis; er wird viel geringer eingeschätzt, als jener, mit dem zweiten Stande verglichen (*raja kisa*), wie der Reis mit dem ersten; begnügt sich mit geringerem Boden und ist auch nicht so empfindlich gegen Witterungseinflüsse. Doch findet bei der Aussaat desselben (*gone xae*), beim Feldreinigen (*mozo mere*) und beim Ernten (*reva xae*) dasselbe Opfer statt, wie es auch beim Reis der Fall ist.

Die Bewohner am Süabhängen der Inerie opfern in ähnlicher Weise beim Pflanzen des Jamses, da sie vor allem auf diese Frucht angewiesen sind.



Im Zusammenhang mit diesen Opfern wurde mir dann noch folgendes erzählt: Ein Mann aus Bo Ripo ging an einem Haufen gedroschenen Maises vorüber. Er hörte den Mais weinen und sagen: man hat mich verlassen wie eine zerrissene Matte, weggeworfen wie eine Matte, die nicht mehr gebraucht wird. Der Mann trug den Mais nach Hause, schlachtete ein Schwein und bestrich mit dem Blute den Mais. Daraufhin erhielt er reichen Ertrag von demselben. Es ist dies ein Beispiel von sonst in der Religion der *Nad'a* wenig vorkommenden und wenig bedeutsamen Animismus. Vergleiche hiezu die Erzählung von der Entstehung der Pflanzen!

Wenn der Reis wegen zu vielen Regens oder zu großer Trockenheit gelb zu werden beginnt und deshalb wenig oder keinen Ertrag zu bringen verspricht, dann holt man Laub vom *Damar*-Strauch, geht damit aufs Feld, zerschneidet es fein, brät Schweinefett über dem Feuer, läßt das Fett auf das zerschnittene *Damar*-Laub träufeln und streut es dann im Felde umher, nachdem man auf dem *vatu lanu* oder auf einem Steine unter obigem Gebet geopfert hat. Die ganze Handlung nennt man *vera vunu kadzu*, Heilmittel umherstreuen.

Die oben angeführten Opfer und sonstigen Zeremonien im Felde werden in Badzava und Umgegend vollzogen; ob es so im ganzen *Nad'a*-Gebiet geschieht, kann ich nicht sagen. In *Teve lau* habe ich beim Reisschneiden noch folgenden Brauch gesehen. Eine Anzahl Ähren, die zuerst geschnitten werden, bindet man zu einem Büschel zusammen, steckt sie auf ein dünnes Bambusrohr und befestigt unten an demselben ein kleines Huhn. So steckt man diesen Bambus in den Boden vor die Schnitter und rückt dasselbe immer weiter, so wie auch die Schnitter mit ihrer Arbeit weiter vorrücken. Dieses Büschel Reis wird nach der Ernte so aufbewahrt und die Körner davon das folgende Jahr zuerst vor der Feldhütte ausgesät.

Das Ganze nennt man *nab'e dzara*; es solle ein Pferd vorstellen und damit der Wunsch ausgedrückt werden, daß die Reisseelen von allen fruchtbaren Reisgegenden sich auf dem Felde schnell wie auf flinkem Roß einfinden und so eine reiche Ernte vermitteln. (Wieder ein Stück Animismus.)

**Erntefeste.** Wenn alles glücklich geerntet ist, darf man nicht ohne weiteres ans Essen der Feldfrüchte gehen; es müssen erst wieder allerlei Zeremonien gemacht und Opfer gebracht sein. Die Männer freilich nehmen sich die Freiheit, bald von dem neuen Reis zu essen, den sie doch hauptsächlich der Mühe und Arbeit der Frauen zu danken haben; den Frauen aber ist er noch verboten. Diese legen bis zum Tage, da ihnen auch zu essen gestattet ist, alten Reis und Mais für sich zurück. Erst nachdem der Mais der zweiten Ernte im Juli schon Kolben bekommen hat, gibt der *ulu vo:e*, der Sippenälteste, den Angehörigen der Sippe den Befehl, das Fest *ka d'ami* zu feiern, auch *b'eka lika* genannt, den Dreifuß des Herdes freigeben. Mit diesem Feste ist dann auch die Erlaubnis zum Essen des Reises für die Frauen gegeben und zum Kochen dieses Reises auf dem Herde, auf dem vorher auch nur für die Männer und Kinder gekocht werden durfte. Bis dahin mußten die Frauen für sich auf der Galerie vor dem eigentlichen Wohnhause kochen.

Das Fest verläuft dann in folgender Weise: Es wird Reis in der Sonne

getrocknet, gestampft und im Hause gekocht, ein Kloß von gekochtem Reis und Fleisch geformt und dieses vor den hinteren der drei Herdsteine gelegt, der den Vorahn versinnbildet, dem auch der Grabstock im Hause geweiht ist.

Das bei diesem Feste gebräuchliche Opfergebet lautet wie gewöhnlich, nur daß noch hinzugefügt wird: *sele vɛ̃na zia mea ana faj, vɛ̃na ka maki muzi!* „Gebet den Frauen die Erlaubnis, daß sie den neuen Reis essen dürfen!“

Von nun an ist es allen gestattet, neuen Reis zu essen, aber nur Reis allein; untereinander gemengte Speisen sind noch verboten, bis das Fest *kalo xob'o*, Bohnen mischen“ oder „*geu jego*, die Löffel vertauschen“ gefeiert ist. Dabei werden alle den Männern gestatteten Speisen untereinander gemischt, der Gemüselöffel wird als Reislöffel gebraucht und umgekehrt; daher der Name. Die Bitten, die beim Opfer an die Verstorbenen gerichtet werden, sind die gewöhnlichen, nur wird noch hinzugefügt „*Kavu di:ana vɛ̃na go taika tolo kalo keba*, damit es uns von nun an erlaubt sei, die Speisen gemengt zu essen.“

Nachdem bei diesen beiden Festen auf die angegebene Weise zu Hause geopfert und gegessen worden ist, begibt sich dann die ganze Familie mit dem noch übrigen Reis zum Hause des Sippenältesten, wo dieselbe Feier wiederholt und gemeinschaftlich gegessen wird. Damit sind die Feld- und Erntefeste beendet; werden also nur innerhalb der Familie gefeiert.

#### Jagdzeremonien und Jagdopfer.

Noch ist ein drittes Fest zu behandeln, das jedes Jahr regelmäßig wiederkehrt und eine ziemlich allgemeine Bedeutung für das *Nad'a*-Gebiet, wenigstens für die Männer und die männliche Jugend hat, das Jagdfest. Wenn der Tag zum Abbrennen des Grases im Jagdgebiet gekommen ist, findet tags zuvor das *pepu loka*, das Opfer und die religiösen Zeremonien am Palmweinplatz, am *loka tu'a* statt. Das geht in folgender Weise vor sich. Gegen Abend versammeln sich alle Stammgäste bei dem ihnen zugehörigen *loka tu'a* mit gestampftem Reis, mit Kokosnüssen und Bambusstangen, aus welch letzteren Bambuskocher verfertigt werden sollen, da an diesen Tagen Reis nur in diesen zu kochen gestattet ist; zum Kochen des Fleisches werden auch Töpfe mitgebracht. Manche haben außerdem noch ein Bündel dünner Bambusreiser bei sich für die dort übliche *Tibo*-Divination.

Nachdem es bereits dunkel geworden ist, setzt man sich zum Palmwein trinken nieder, worauf die jungen Leute ein Gestell von Bambus zum Anlehnen der Bambuskocher herrichten, andere Holz zum Kochen suchen, die Alten sich aber zum Feuer setzen und die Bambusstäbchen (*tibo*) befragen und verknallen, um die besten Jagdplätze, die Rastplätze und den Sammelplatz am Schlusse der Jagd ausfindig zu machen. Dann folgt das Opfer an die Verstorbenen, damit diese ihnen das Wild zuführen, sie selbst aber vor allem Unglück dabei bewahren. Nun schlafen sie ein wenig. Am folgenden Morgen wenn die Hähne krähen, erheben sich alle vom Lager, es wird ein Hahn oder ein Schwein geschlachtet, um wieder zu opfern und zu essen. Nachdem alle ihre Plätze eingenommen und sich niedergesetzt haben, dürfen sie nicht mehr aufstehen und umhergehen, sondern müssen unter strengem Stillschweigen sitzen bleiben. Nur zwei setzen sich nicht; einer von ihnen holt und verteilt

das Fleisch, der andere in Bambusgefäßen den Reis (sonst in geflochtenen Körbchen). Desgleichen erhalten sie den Palmwein in großen, weiten Bambusgefäßen kredenzt; Kokosschalen dürfen während der Jagd nicht gebraucht werden. Zuerst wird dem ältesten Stammgast eingeschenkt, darauf wird Reis und Fleisch vom Huhn oder Schwein auf den *loka tu'a* gelegt, worauf der Älteste mit Palmweinfasern gegen den Opferstein Palmwein sprengt und folgendes Opfergebet spricht:

*Kēna ine-ema, ka ulu nana nee ate nana, ka maki dia, inu tu'a dia, dēmi ripi* (es folgen wieder die Namen einer langen Reihe von Vorfahren, besonders der Vorfahren des Besitzers des Jagdgrundes) *mi:u vi tēde nee kēdi, xala nee baña, mi:u vi yao noo mue-mue, mi:u vi vu:a vi mēno-mēno; naba vi mala, nero vi dzere; mi:u vi tu nee ligu nuu nee tēka tema, mi:u vi olo pay, vi laa podzo da kuku, laa voe da moe; kami vi ŋe vēle mebe, nala vēle maga, kami vi veke le dodo, le bana ba mata, kami vi suu nee ulu, vi sa nee naza meze, kami vi sa nee raga, vi be:a nee nali leva; rivu vi dedī mo:e dzo molo, nasu vi mani mo:e rasi zia; kami vi ŋe nee mosa meze, vi nala nee raga daa. api ga baña, mi:u ba tay dza mo:e vaq mata. Budza, nobe, topo, boru vela poke mogo xuj koga. ata lima ga fea, kay ba segu ze:u, teb'a dada! Rase polo bapu!*

„Hier, Vater und Mutter, esset den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines, esset diesen Reis und trinket diesen Palmwein (es folgt die Anrufung der eigenen Verstorbenen und der Verstorbenen des Besitzers der Jagdgründe), umzäunet eure Kinder, umheget eure Nachkommenschaft, nehmet sie in eure Arme, damit sie heil und sicher seien, drücktet sie an eure Brust, daß sie geborgen seien. Die Abgründe mögen zu Ebenen, die Vertiefungen zu flachem Lande werden! Bringet uns Hackmesser mit breitem Rücken, Dolche mit stumpfer Schneide (damit die Jäger selbst nicht davon getroffen werden). Gehet alle uns voraus, gehet und bindet dem Wild die Waden fest, fesselt ihnen die Gelenke, damit wir sie leicht bekommen, damit wir sie schnell fangen, damit wir ihnen nur eine leichte Wunde beizubringen, sie nur anzustoßen brauchen und sie fallen, damit wir den Kopf der Tiere zum *loka tu'a* bringen können und daselbst euren Namen preisen, damit wir das Geweih der Hirsche hiehertragen und euer Lob verkünden, damit die Leute euch rühmen für eure gute Tat, die Tausende euch preisen für eure Güte, damit wir ein großes Wildschwein erlegen und Hirsche mit vielverzweigtem Geweih. Wenn das Feuer auf der Jagdebene brennt, dann macht es kühl wie Quellwasser (daß es niemand schade). Lanzen, Speere, Wurfspieße und Hackmesser mögen Hirsch und Eber töten. Den, der eine zu leichte Hand hat (der fehlschlagen und werfen oder einen Menschen dabei töten will), den entferntet von uns, treibet ihn weit davon! Fluch dem, der uns Böses will!“

Nach dem Opfer findet das allgemeine Essen statt, wobei wieder Still-schweigen beobachtet werden muß und sich niemand vom Fleck bewegen darf; andernfalls gibt es bei der Jagd ein Unglück. Darauf nimmt jeder Jagdteilnehmer eine Divination mit Palmwein vor, ob ihm das Jagdglück hold sein wird. Er taucht den Zeigefinger in den Palmwein, hält ihn dann in die Höhe und spricht dazu folgenden Zauberspruch:



*Tana kaḡ, tuḡa diḡa, tuḡa go ne Vidzo nee go ne Vadzo, Teru nee Tene, kaḡ da boo tuka nee neḡa foke, da polu keḡi paga baḡa, leḡa daḡ kami ba ne ba ḡala, kami vi sa ḡaza beḡa ḡali, kami vi suu nee tadu garo, saa nee ḡii leva, tuu-tuu bere ulu niḡa roi-roi!*

„Ich frage dich Palmwein hier, Palmwein der *Vidzo* und *Vadzo*, des *Tere* und *Tena*, der du den Magen füllst und die Kehle erquickest, der du die Nachkommenschaft erhältst und die Kinder nährst, wenn wir an diesem Tage etwas bekommen, wenn wir etwas erlegen, dann wollen wir deinen Namen preisen, deinen Weg verherrlichen, dann wollen wir ein spitzen Geweih hieher bringen und lange Zähne vom Wildschwein; darum fließe jetzt schnell nach vorn!“

Jeder kann die Stelle nennen, an die der Palmwein fließen soll. Wenn er an die bezeichnete Stelle gelangt, so ist dies ein günstiges Omen, im anderen Falle nicht. Hierauf nehmen alle ein Betelprimchen, wobei das Sprechen beginnen kann.

Der Besitzer des Palmweinplatzes gibt nun ein Zeichen zum Aufstehen: *Too!* Aufstehen! Alle zusammen stehen auf. Dann ruft er: *Nore!* Zurück! Alle springen einige Schritte rückwärts. Nach vorn dürfen sie nicht mehr springen, sonst geht es ihnen während der Jagd schlecht. Von ihrem Standplatz, den sie beim letzten Sprunge einnehmen, brechen sie direkt zur Jagd auf.

All die genannten Zeremonien sind wohl Analogiezauberriten, um eine gute Jagd zu haben: das Schweigen und Stillsitzen, um das Wild nicht vor der Zeit aufzuscheuchen, das Zurückspringen, um vom Wild selbst nicht angefallen zu werden. Damit sind die regelmäßig wiederkehrenden Feste erledigt.

(Schluß folgt.)





## Birch-Bark in the Ancestry of Pottery Forms.

By FRANK G. SPECK, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, U. S. A.

An error has crept into literature dealing with the theory of formorigin and technique in the ceramic art of eastern North America that calls for a prompt corrective challenge. The error in question arose from a statement published by F. H. CUSHING in 1886 in which this able and enthusiastic American archaeologist declared a belief that the much discussed square-mouthed pottery forms of the Iroquois were of skeuomorphic origin and could be traced back to the birch-bark containers of the forest area of northwestern America. At the same time, CUSHING prepared several cuts, one from a sketch of the typical Iroquois pot, the other from an invention of his own, as I propose to show, to illustrate his notion of the kind of birch-bark vessel that gave its form to the pot under consideration. He failed to state that the figure was his idea, and was not drawn from an actual specimen. In doing this CUSHING created the impression, through the use of non-specific reference to specimens, that the vessel he illustrated was something he had seen in actual existence. Given the backing of so eminent a student, it is no wonder that the hypothesis he initiated for Iroquois ceramics, and the Figures he employed, should have been accepted without hesitation by writers on ceramic evolution; especially the European authorities who would have little occasion to doubt a case involving American raw materials and accepted by American students who should be familiar with them.

CUSHING<sup>1</sup>, to develop his theory of independent centers of origin for the ceramic art in America, referred to the lake regions of North America as constituting one center, saying: "In collections gathered from any tribe of our Algonquin or Iroquois Indians one may observe vessels of the tough birch or linden bark, *some of which are spherical or hemispherical*. To produce this form of utensil from a single piece of bark, it is necessary to cut pieces out of the margin and fold it. Each fold, when stitched together in the shaping of the vessel, forms a corner at the upper part. (Ref. to Fig.) These corners and the borders which they form are decorated with short lines and combinations of lines, composed of coarse embroideries with dyed porcupine quills. (Ref. to Fig.) May not the bark vessel have given rise to the rectangular type of pottery, and its quill ornamentation to the incised straight-line decorations?"

Such was the source from which subsequent contributors to the problems of evolution in pottery have extensively quoted. The last to exploit the evidence under question has been the author of the article on the art of the tribes of

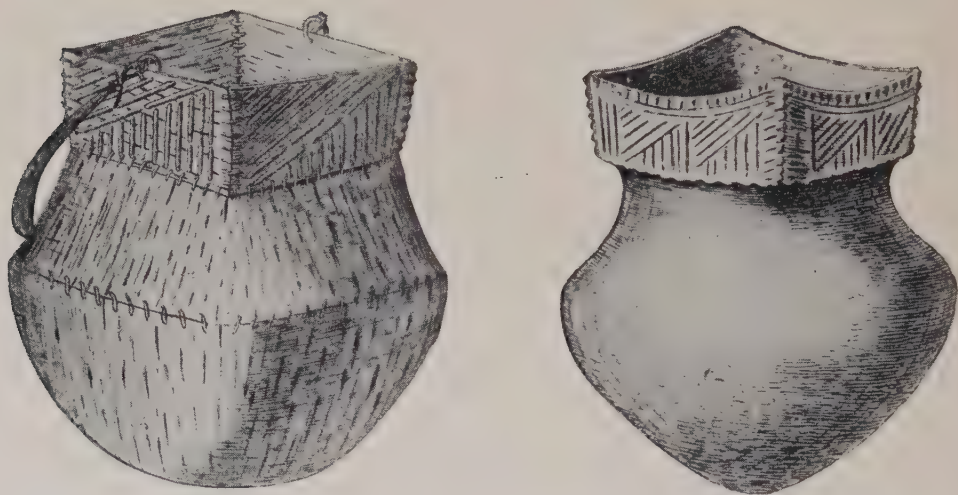
---

<sup>1</sup> F. H. CUSHING, *A Study of Pueblo Pottery as Illustration of Zuni Culture Growth*. Fourth Annual Rep. Bur. Amer. Eth. (1882-1883), Wash. (1886), p. 520, Fig. 561 and 563.



northern and northeastern America in the admirable and comprehensive survey of art the world over, edited by Dr. BOSSERT and published in 1929<sup>2</sup>. It is unfortunate that no American student, whose experience with the techniques of the tribes under discussion should have caused a perception of the character of the fictitious Iroquois basket, has as yet exposed it to the light of criticism.

I expressed disapproval of the CUSHING theory myself in 1925<sup>3</sup> in a short paper on decorative techniques, which I presume may remain for some time unnoted in an obscure report, mentioning "the absurdity of the suggestion . . . of the birch-bark prototype of Iroquoian pottery pipe forms. Certainly no actual specimen corresponding to such prototypic reconstructions are in exi-



Figures labeled "Iroquois bark vessel" and "Rectangular type of earthen vessel". Reproduced from F. H. CUSHING, Fourth Annual Report Bureau American Ethnology, Wash. 1886, p. 520, Figs. 561 and 563.

stence to support the idea — indeed birch-bark could hardly be shaped into such forms".

The outer bark of the canoe birch (*Betula papyrifera*), native to eastern North America as far south as about the 43rd. latitude, is a natural substance instantaneously serviceable in primitive economy for a multitude of uses; — construction of lodge-coverings, canoes, cooking vessels, containers, and the like. It is universally utilized by the tribes of the region where it abounds, both in North America and Asia as well as formerly in Europe. Birch-bark has a grain which encircles the trunk of the tree, and it may be bent and folded, if not too sharply, in a single plane in the direction of its grain. The nature of the material is such that it can be bent only in the one plane at one time, not in two, as the sketch of the bottom and sides of the bark container in question would make it appear. In other words, birch-bark can not be shaped

<sup>2</sup> H. TH. BOSSERT, *Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker*, Berlin 1929, Bd. II, p. 169.

<sup>3</sup> F. G. SPECK, *Northern Elements in Iroquois and New England Art*, Indian Notes, Vol. XI, No. I, Mus. Amer. Ind. (1925), p. 7.

into a globular form by any artifice known to man. Criticism should also be made of the scheme of stitching illustrated in CUSHING's sketch. The spruce-root sewing that is found almost everywhere in birch-bark construction is very insecure when not reinforced with an extra layer of bark, and especially when its tension is in the same direction as the grain of the bark. In making bark containers, the craftsman must exercise care in observing the direction of the grain of the bark and the direction in which the strain upon the stitching will come, lest the seams tear out. The whole idea in birch-bark basketry is to make the object out of a single piece of bark with as few stitches as possible. These principles are all disregarded in the sketch by CUSHING.

There might be little need of granting this unfortunate lapse of technological wisdom so much further attention did it not happen to have been signaled out as a specimen of sound reasoning and dignified by a cortège of equally eminent ethnologists and archaeologists into an axiom in evolutionary ceramics. The popularity of CUSHING's fanciful speculation has, it seems, never lessened through critical thought on the matter. After the appearance of CUSHING's work, in 1886, the idea was accepted and reproduced even by H. STOLPE, who made an epoch in the study of native American art. In 1894 STOLPE himself had the Figures in question reproduced<sup>4</sup>. In giving CUSHING's theory its first recognition as being of scientific value STOLPE discussed the idea as illustrating the survival principle of the skeuomorphs in the development of pottery forms, saying, "it appears both in the form of the mouth of the Iroquois earthen vessels made after the ancient bark-baskets or bark-vessels, and in their decoration, which has as type the embroidery of the bark-vessels with dyed Canadian porcupine quills".

STOLPE placed great confidence in the CUSHING hypothesis and reproduced the Figures in question. Speaking again of the pottery of the Great Lakes region, alluding to the form of Iroquois clay vessels, he says this is a constant type and "evidently derived from a more primitive form of the still surviving vessels of birch-bark or lime-bark, the ornament likewise has the same parentage. Fig. 53 (STOLPE's text in which the fictitious bark vessel is reproduced in Figure) shows such a bark vessel from the Iroquois Indians. The vessels are cut out of a piece of bark, after a given pattern, the edges are bent together and sewn up. The quadrangular mouth is decorated with embroidery of colored porcupine quills. CUSHING (STOLPE quotes the original CUSHING report) shows, in the earthen vessel . . . a faithful copy of the vessel of bark. Nothing is omitted not even the imitation of the embroidery. It is, accordingly, a new example of "expectancy"<sup>5</sup>.

Again, no less an authority than JULES DENIKER<sup>6</sup> who, following O. T. MASON in classifying techniques in pottery-making, again reproduces CUSHING's

<sup>4</sup> *Compte Rendu du Session International des Américanistes*, Stockholm 1894, p. 84 and Figs. 3 and 4.

<sup>5</sup> H. K. STOLPE, *Collected Essays in Ornamental Art, Studies in American Ornamentation*. (Translated from *Studier i Amerikansk Ornamentik Ett Bidrag till Ornamenten Biologi*, Stockholm 1896, Fig. 53—54, p. 98.)

<sup>6</sup> *The Races of Man*, Lon. 1900 (and editions), p. 154, Figs. 37, 38.

Figures and labels the preposterous birch-bark vessel as though it were an actual object "used by Iroquois Indians" and the earthen bastard-pot as one "moulded on the bark vessels" of the first Figure.

Dr. W. H. HOLMES, CUSHING's colleague in the Bureau of American Ethnology, to whom CUSHING had made reference in his ceramic study, likewise supported CUSHING's theoretical viewpoint in his monograph on ceramics, 1898—1899, and referred to it with some caution<sup>7</sup>. Nevertheless he did not hesitate to reproduce the fictitious "bark-vessel" Figure that has caused all the trouble and to say in reference to the Iroquoian pots with "squarish mouth with elevated points at the corners and sagging margins between . . . and the sharp construction about the neck and the gracefully swelling body conic below . . . that it is possible that some of these features owe their origin to the bark-vessels of the same region". He moreover, refers the reader to CUSHING's article in giving credit for reproducing the wretched Figure.

While W. H. BEAUCHAMP refrained discreetly from committing himself on the question of form origin of Iroquoian pottery in his monograph of 1898<sup>8</sup>, his successor and disciple in the field of Iroquoian archaeology, ARTHUR C. PARKER, did not.

Continuing the tradition so begun, HADDON, in 1914, quoted CUSHING's theory of skeuomorphic origin, raising no question whatever as to the authority of the "Iroquois bark-vessel". He wrote decisively, "There can be little doubt that the clay vessels are directly derived from the bark vessels"<sup>9</sup>. It is not, however, the theory of skeuomorphic origin that elicits adverse criticism now, but the emphasis upon inadmissible evidence among other more valid evidence in the line of the hypothesis.

As late as 1922, PARKER, in an extended study of the archaeology of New York<sup>10</sup>; referring to Iroquois pottery designs, declared "the parallel lines arranged in triangles represent porcupine quill work such as is found on the rims of bark baskets. There are certain other features of Iroquoian pottery that lead one to believe that potters in making their vessels had in mind bark baskets. The square-topped collar is not dissimilar in form to the square top of the bark basket and the dots placed around the upper edge seem to indicate the binding of the wooden rim of the basket . . . This idea was first advanced by FRANK CUSHING, who gives a Figure of an Iroquois basket which he says was copied in clay by potters. *We believe that the idea is correct* but the Iroquois of historic times did not use bark baskets or vessels of this character. All their baskets, that we have seen, have had flat bottoms and in outline were more or less oval at the top".

In the preceding discussion the author swallows merely the bait, but next,

<sup>7</sup> W. H. HOLMES, *Aboriginal Pottery of the Eastern United States*, Twentieth Annual Rep. Bur. Amer. Eth. 1898—1899, Fig. 62, p. 160—161.

<sup>8</sup> W. H. BEAUCHAMP, *Earthenware of the New York Aborigines*, Bull. N. Y. State Museum, Vol. 5, No. 22, Albany 1898, p. 78.

<sup>9</sup> A. C. HADDON, *Evolution in Art*, N. Y. 1914, p. 103, Figs. 53—54.

<sup>10</sup> ARTHUR C. PARKER, *The Archaeological History of New York*, N. Y. State Mus. Bull. Nos. 235, 236, part 1 (1922), p. 137.



carrying over the idea of the birch-bark prototype from pottery forms, where he is skeptical, to clay pipe-forms, he swallows bait, hook and line. In the volume just referred to (p. 428 and Fig. 63) PARKER tells us first that tubular pipes may have been derived from a prototype of hollow cane, wood in the north, while "some tubes may have been derived from cones or tubes of thin bark (referring to Fig.). The tobacco may have been thrust in the larger end, which was bent, and the stem may have been flattened. Such a prototype seems to have given rise to the flat-stemmed stone pipe..."

It is to be hoped that in this piece of impossible constructive theory another train of reproductions similar to that following CUSHING's bark-form origin hypothesis, will not be set going, without due consideration of the non-adaptability of birch-bark for such a purpose. No specimen of the bark-basket container or pipe-type figured by PARKER has ever been seen in the hands or mouth of a native Indian, and I do not hesitate to say that none could be made upon order by even one of the most adroit novelty-making geniuses of souvenir manufacturing among the northern Algonkian:

I do not know where else the misleading Figures and theory may have been reproduced with serious intent, for I have not attempted to search for them. No doubt the student of ceramic development will encounter other texts into which they have penetrated<sup>11</sup>. Enough, nevertheless, has been shown to demonstrate the need of giving it a positive check against further promulgation as a pure figment of constructive imagination.



---

<sup>11</sup> As for instance FRANS M. OLBRECHTS, *Kunst van Vroeg en van Verre*, Brugge 1929, p. 22, 24, Figs. 7, 10, and WALTER KRICKBERG, in: *Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker*, von TH. BOSSERT, Berlin 1929, Bd. II, S. 169.



## La Phonétique du Kinyarwanda<sup>1</sup>.

Par le P. P. SCHUMACHER, des Pères Blancs, missionnaire à Kabgayi (Rwanda, Afrique orientale, Mandat Belge).

(Fin.)

A propos des **sonantes** *l-r* on peut se poser la question si nos indigènes ont un *l* franc avec occlusion frontale. Après tant d'humiliations phonétiques qu'ils m'avaient fait subir, j'eus comme un sentiment de «vengeance assouvie» un jour que je réussis à les faire «se prendre aux cheveux» eux-mêmes. J'articulai un *l* indubitablement européen en les interpellant: «Hé! Avez-vous cela dans votre langue?» Une discussion savante s'engagea avec le résultat que la plupart des plus influents optèrent pour la négative.

La question n'a d'importance qu'au point de vue de la pureté du langage et en cela nos braves sauvages ne sont pas de cette intransigeance académique qui nous distingue — heureusement pour nous: Produire une *l* pure, ou une *r*, ou même une *r* grasseyée, l'un est aussi faux que l'autre, mais ne change pas le sens grammatical; je parle d'un langage normal sans penser aux défauts de la langue qui se trouvent chez les indigènes aussi, et qu'ils appellent *ubúrimi*. Un grand amusement des enfants cependant, quand ils se croient à l'abri, c'est de réciter un texte quelconque en s'appliquant de leur mieux à grasseyer.

Les indigènes ont une *r* simple sans roulement, ressemblant à un *d* lâche (cérébral). C'est si vrai que souvent on entend dire franchement *dímwe* pour *límwe*, ou suivant le cas *dímye*. La vibration de la langue est tout juste suffisante pour ne pas laisser se former le *d* cérébral. L'articulation reste frontale et on pourrait croire en somme à un *d* excessivement lâche.

En traitant des palatalisations composées, nous aurons à parler encore d'une assonance à l'*r* (*r* furtivum): C'est simplement l'attaque faible de la palatalisation à l'endroit de l'*r* cérébral, par articulation large de la partie antérieure de la langue, et non plus le bord de cet organe, qui donnerait une *r* très-précise.

Disons de suite que l'affaiblissement des consonnes après une nasale ou une nasalisation s'étend du guttur aux lèvres, atteignant encore la bilabiale *p*: *imbâmvu* (du Bugoyi) pour *impâmvu*. Certaines nasalisations sont simplement euphoniques.

Chez certains individus cette nasalisation va plus loin et il est aisé d'y distinguer l'occlusion dentale de la nasalisation *n*.

Les **labiodentales** sont suffisamment claires par elles-mêmes: *ǃ*, (*ǃ*), *f*, *v*. Adaptées à l'usage commun: *pǃ* (*bv*), *f*, *v*.

On pourrait objecter que *p* et *b* sont des caractères dont on use pour les bilabiales; seulement comme ces dernières n'ont pas d'affricates dans notre

<sup>1</sup> Voir «Anthropos» XVI—XVII (1921—1922), 326—342; XVIII—XIX (1923—1924) 688—699; XXIV (1929), 77—86.



*r*, toute confusion est évitée et l'on saura que *pʃ* (*bv*), sont des affricates non bilabiales mais labiodentales. Dans le *r* on trouve de ces affricates bilabiales seulement dans certaines interjections inarticulées qui ne présentent pas l'importance suffisante pour créer, à leur endroit, des signes spéciaux.

Nous avons mentionné l'atténuation, dans certains cas, de toutes les muettes depuis les gutturales jusqu'aux bilabiales. Vu que les bilabiales hébergent le microbe du «Tropenkoller» chez les bantouistes, nous allons à notre tour essayer d'en atténuer la virulence par voie de diffusion, en élargissant son champ d'action. Or, il n'y a guère de champ plus vaste, en attendant la résurrection glorieuse, que *ῥοιχοιμένη*, l'orbis terrarum, et vous allez voir que labiodentales et bilabiales entre elles et chacune des deux familles dans son propre sein, se livrent une vraie guerre d'extermination, et «l'horrible mélange» renaît à l'infini. Dans la suite vous constaterez ce mélange pour toute la scala jusqu'à zéro: *p, b, pʃ, ʃ, v, w, u, m, l, g, h, o*. Je dis zéro quant aux consonnes dont nous traitons; je n'ai pas à m'occuper ici des compensations vocales. Dans les exemples à citer vous trouverez encore des confirmations pour les questions traitées déjà: Métathèse, consonnes auxiliaires etc.

Pauper, pauvre, poverelle, pobre, poor; flectere-plecare; *ὀμφαλός*, umbilicus, nombril; cabrero, chevrier; quebrar, crever; opera, œuvre; pouvoir, power; *κόμμα* de *κοπμα*; *βέβλαμμαι* de *βεβλαβμαι*; *γράμμα* de *γραφμα*; aplanir, allanar; Wales, Galles; vespa, guêpe; formosus, hermoso; fames, hambre; captif, cautivo; absence, ausencia; Paulus, Pablo; estribo, étrier; sembrar, semer.

Dans la bantou: *kúbona, kuona; gupʃa, kufʃa*.

En espagnol, il n'y a pas de différence pratique entre *b* et *v*: ventana = bentano; vino = bino (je parle au point de vue de la diction); j'admets que ce *v* ne soit pas un *b* franc, mais un *b* très-doux, en somme le *b* bantou.

La discussion des bantouistes affecte la bilabiale explosive sonore *b*. «In medio tutissimus ibis»; j'éprouverais un sensible plaisir s'il m'était donné de les mettre d'accord sur la voie du juste milieu, non pour l'amour du principe philosophique, mais en vertu de l'exposé phonétique.

Pour entreprendre cette tâche ardue, choisissons le mot le plus battu de la langue: *abāntu* = les hommes (d'où «le» bantou!!!), du singulier *umūntu* l'homme. Les Européens malmènent ce malheureux *b* de quatre manières, dont la quatrième, seule, serait bien menée cependant, je veux dire le *b* espagnol: *awantu, avantu, abantu, ābantu*.

Pour ce *b* atténué, on pourrait choisir le signe de la dévocalisation, la lettre barrée: *b̄*. Cependant il faudrait bien se garder d'y voir réellement une dévocalisation, puisqu'au contraire le *b* en devient plus sonore. Il suffira de connaître la règle: *b* initial devant voyelle ou *b* entre deux voyelles est le *b* espagnol. On a à envisager simplement un desserrement de l'occlusion bilabiale déjà très-lâche par elle-même, pour l'articulation en question.

L'argumentation est des moins compliquées: malgré la tâche très-ardue: Je vais montrer que les quatre consonnes mentionnées (*b, w, v*) se trouvent dans la langue bien distinctes, d'où conclusion: Il ne faut pas les prendre l'une pour l'autre.

Dans le mot *ubgâmi* (gutturalisation d'*ubwâmi*) suivi d'une consonne est moins sonore que dans *abantu*: C'est une application de la loi du tremplin que nous avons déjà étudiée. Aussi tous les partis m'accorderont un *b* pour ce cas, en y apposant leurs réserves: Le «parti *b* non barré» dira que c'est le même *b* dans toutes les occurrences; le «parti *v-w*» objectera que l'exemple cité ne prouve rien, vu qu'il ne présente pas le *b* initial en question.

Résultat acquis: Nous constatons tous que la langue possède un vrai *b*, au moins devant ou après une consonne (*mbése*). Personne ne se trompe pour ce *b*-là: Jamais on n'a écrit *ivgami* ou *iwgami*.

Puisque tous sont d'accord sur ce point, sans exception, personne ne devrait plus se tromper dans l'acception que tous les *b* aient la même articulation. Or il y a des discussions acharnées, il faut en conclure qu'il s'y trouve un *b* autrement articulé. Un jour j'entendis fortement attaquer le parti-*w*; or l'attaquant, partisan du *b* franc donc, écrivait lui-même couramment *izuva* pour *izūba*.

Mais prenons un mot universellement connu, le nom du volcan *Muhabūra*; il nous permettra d'appeler l'étymologie à notre secours. La racine du nom est *guhābūra* = remettre dans le bon chemin, de *guhāba*, s'égarer. Ce massif, en effet, se voit de par tout le pays. Tous les représentants du *b* absolu écrivent *guhāba*, *guhābura*, et, chose curieuse, presque tous aussi, pour ne pas dire tous, écrivent *Muhāvura* il se peut que ce soit simplement une affaire d'entraînement. (On se souvient que *b* initial et *b* entre voyelles prête à la même discussion. Admettons que dans le mot cité la difficulté soit particulièrement marquée à cause de l'*u* qui suit, et qui requiert une articulation labiale semblable à celle du *b*.) Or, *ku-ha-vura* veut dire «y appliquer des remèdes», et *ku-ha-va*, «partir de là». Constatation: Deux *b*, à moins qu'on n'ait envie d'en faire figurer plus de deux encore suivant les degrés de sonorité.

Dans les dialectes ce *b* espagnol s'adoucit même davantage, au point de devenir, quoi? ... *v*? *w*? Nenni! Mais bel et bien *m*: *kubānza* = *kumānza*

L'argument massif du volcan pourrait convaincre aussi le parti *v-w*, ou du moins le parti-*v*, car il faut bien qu'ils distinguent entre: *barahāba* = ils se perdent, et *barahāva* = ils en partent.

Dans *abāva* = ceux qui sortent, *b* est complètement distinct de *v*. Certains indigènes diront bien encore *abāboa*, plus ou moins distinctement, mais aucun ne prononcera *avava*, ou *avabva*. Si le parti-*v* écrit *avava* quelle distinction feront-ils dès lors entre *kuva* «sortir» et *kuba* «être»? (Je parle de la labiale; je ne me préoccupe pas encore de la différence provenant des phones.)

Le mot *ābāwe* enfin nous présente la différence entre *b* et *w*. Puis comparez: *wāwe-bāwe-bābe* (ton, tes, qu'ils soient). Comment s'y retrouver, si on écrit partout *w*? Il n'y a donc que le dit *b* espagnol qui puisse nous en faire sortir, tellement sonore, lui, dans la déisnence du moins, que Cordoba donne en français, non Cordobe comme l'on devrait s'y attendre mais: Cordoue.

La confusion *b-w*, j'estime, sera surtout le fait de ceux qui auront débuté, dans le bantou, par le kiswaheli, où *ba* = *wa*. Leur oreille désormais sera tellement faite à cette fricative simplement sonore, qu'ils en saisiront difficilement la différence si subtile d'avec l'explosive sonore atténuée. L'alphabet

allemand, en faisant le détour par *w*, expose à la confusion *b-v*: En effet, *w* y est labiodental, *w* = *v*.

Tous les trois partis ont leur part de vérité et d'erreur, mais tous aussi n'ont qu'un petit pas à faire pour opérer leur jonction.

*b*  
*v*   *b*   *w*

N'ayant pas à expliquer les règles de grammaire qui régissent l'emploi des **sonantes nasales** tant dentales que labiales (à moins qu'elles n'exercent une influence sur l'articulation des autres consonnes), je me contente d'en établir l'orthographe simplifiée: *n*, *m*; on se souvient que nous avons pratiquement éliminé la postdentale.

Mettons-nous aux **palatalisations** tant simples que composées: Les palatales, qui nous ont semblé peut-être un peu difficiles déjà, ne sont qu'un jeu à côté des palatalisations.

A la suite de mes observations dans la langue *r*, je me vois amené à remanier ou du moins à retoucher la théorie des palatalisations, telle qu'on la trouve exposée chez nos phonéticiens.

Deux sortes d'articulations se présentent:

1<sup>o</sup> Occlusion d'une consonne extrapalatale se résolvant en la fricative palatale. Cela fait deux articulations avec une émission d'aspiration, soit  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ , en mettant l'aspiration commune aux deux; ou, pour être plus précis encore, 1 représentant l'unité phonétique,  $\frac{1}{2}$  sera l'aspiration, et les deux articulations se partageront dans l'autre moitié:  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{2} = 1$ .

Ce serait bien une palatalisation stricte, à cause de cette unité.

Si l'occlusion n'était pas extrapalatale, elle serait nécessairement palatale, comme dirait M. DE LAPALISSE; le résultat serait une palatale et non pas une palatalisation, toujours suivant M. DE LAPALISSE.

Exemple de la palatalisation stricte: *imp'ɪsi*, hyène. — Il n'y a que les labiales et les dentales explosives à remplir ces conditions.

2<sup>o</sup> Deux articulations et deux émissions d'aspiration:  $1 + 1 = 2$ . L'unité de la palatalisation est désarticulée; palatalisation improprement dite. C'est le cas des sonantes, des affrications et frications, ainsi que des explosives suivies d'une voyelle muette.

La palatalisation proprement dite étant une est indivisible, l'improprement dite est parfaitement divisible, dans la prononciation, s'entend. Pratiquement, marquons la palatalisation par *y*:

*impy-ɪsi* hyène (indivisible)  
*kun-yaga* dépouiller (divisible: *n + y*)  
*küzim-ya* éteindre (divisible: *m + y*)

Pourque la palatalisation *py* du premier exemple soit divisible, il faudrait vocaliser *p* au moins par une voyelle muette, pour rompre l'occlusion: *py*, ce qui, effectivement, n'est pas le cas. Dans les deux autres exemples, il y a chaque fois une aspiration nasale *a v a n t* la palatale.



Une palatalisation très-improprement dite serait celle qui présente trois émissions d'aspiration, comme dans le mot *kun-yōga*, user de supercherie; *n* reçoit deux aspirations, l'une nasale, l'autre vocale à peine perceptible, pendant cet éclair de transition de l'occlusion nasale à la palatale: C'est notre fameuse voyelle muette. Les deux aspirations pourraient peut-être mieux s'appeler la nasale et la frontale, puisque, à vrai dire, elles sont vocales toutes les deux et que «nasale» indique l'organe. Par dessus ces deux aspirations vocales vient alors la palatale comme troisième.

De ces principes il ressort qu'au-delà des prégluttureles, dont les explosions donnent directement dans le champ palatal, jusqu'aux laryngales, il ne peut plus être question de palatalisations proprement dites. Même les explosives seraient dans le cas de toutes les affricatives et fricatives, c'est-à-dire l'émission de leurs aspirations respectives aurait lieu nécessairement avant la palatale: Avant d'arriver au champ palatal, le courant aspiratif doit rompre toutes les occlusions qu'il trouve sur son passage. Par ailleurs, à mon avis, une articulation large, allant des postgluttureles aux palatales, en gardant l'unité d'articulation, est impossible.

Il me semble, en conséquence, que les phonéticiens ont tort d'infliger la dénomination de «palatalisation improprement dite» aux palatales labiales et de limiter le champ d'opérations pour ces articulations aux seules dents; quant au guttur comme limite d'arrière, c'est évident.

Pour le *t* palatalisé il faut deux articulations de la langue — il y a donc une succession évidente et la langue ne peut exécuter ce mouvement sans rompre l'occlusion dentale, tandis que dans la palatalisation des labiales il n'y a qu'un mouvement de la langue à faire: Rigoureusement, par conséquent, il faudrait ranger les dentales parmi les palatales composées, alors qu'elles semblent être les préférées des phonéticiens. Laissons-les dans cette possession paisible, car personne certes ne s'aventurerait dans de pareilles minuties, pour baser sur elles ses principes phonétiques. A être absolument simple il n'y a qu'un pur esprit. Evidemment l'occlusion labiale doit être brisée avant le passage du son palatalisé, mais nul besoin de la briser par une nouvelle articulation de la langue comme c'est le cas pour les dentales; c'est le flot aspiratif palatalisé lui-même qui la brise, et voilà la justification de mon assertion, à savoir que les palatalisations labiales présentent plus d'unité que les dentales.

Les amis des palatalisations pourraient remarquer peut-être qu'il n'y a pas lieu de faire la distinction entre palatales simples et palatales composées, vu qu'une fricative palatalisée doit être fricative d'abord de sa nature pour être palatalisée ensuite, et que pour être fricative d'abord, il faut qu'elle ait eu au préalable son aspiration propre. En effet, à première vue l'argument paraît décisif: L'explosion des muettes doit s'effectuer aussi bien que la frication des fricatives avant le passage de la palatalisation. Cependant il faut remarquer que les fricatives ont leur frication propre à elles, et les muettes une explosion impropre à elles, ne se faisant pas par la force de leur implosion, mais par une articulation nouvelle ou plutôt un desserrement articulatoire, qui atténue de beaucoup la vigueur propre à une explosion nette.

Dans la grammaire, la palatalisation est connue sous le nom de

«mouillure», on parle d'«*l* mouillée». Ce nom est consacré par l'usage, tout comme on dit «*r* grasseyée», alors que dans le premier cas il n'y ait plus d'*l*, ni d'*r* dans le deuxième. Mais soyons justes: Certains dialectes gardent, bien distincte, l'*l* dans la mouillure. Comparez: *mu-yé* — *mu-lyé* (mouillé — moulyé).

Dans le premier cas on chercherait bien en vain un vestige d'*l*, c'est la gutturale, la prégluturale seule qui a prévalu; le deuxième exemple nous montre une vraie *l* mouillée. Ces deux constatations, celle d'*l* et celle d'*r*, nous démontrent jusqu'à l'évidence que tout homme parlant un langage sélecte, s'abstient sévèrement des liquides — je veux dire des liquides grammaticales.

Comme expression graphique de la palatalisation je propose *y*, suivant la lettre palatalisée, tant pour les simples que pour les composées, et cela d'un point de vue pratique. Les palatalisations composées sont tellement compliquées qu'un grand nombre d'Européens ne les saisissent même pas et les prononcent comme des simples: Comment les écriraient-ils?

Ceux qui s'en rendent compte, une fois au courant de la langue, les prononceront comme composées, malgré l'orthographe simple.

Nous allons faire l'exposé phonétique des palatalisations composées, et j'y attire spécialement l'attention des phonéticiens parcequ'elles montrent les répercussions acoustiques dans une articulation large, embrassant plusieurs champs simultanément, ou successivement par roulement d'articulation.

Prenons une «palatalisation» pratiquée de tous: *kurya* (manger). Le grand commun des mortels non pimentés ou plutôt non pigmentés prononce tel quel, palatalisation simple, sans se douter des problèmes phonétiques qu'ils «surmontent» ainsi en se jouant, avec une inconscience splendide.

La langue des vrais bantous pigmentés, plus lourde, ou disons gentiment moins agile, effleure les différents champs articulatoires juxtaposés: Après l'*r* passant sur le *d*, de cette explosive légère rebondissant par contre-coup du dos d'arrière de la langue sur le champ préglutural qui, lui, s'ouvre directement sur la fricative palatale, en somme par manière d'affricata gutturale: *kur<sup>dgya</sup>*.

Ce bond, sans roulement pourtant, se voit aussi dans nos langues; c'est ainsi que gladiole = glaïeul. — On se souvient que l'*r* est déjà très-douce par elle-même, dans la composée dont il s'agit, elle est adoucie davantage encore si possible et se confond presque avec le *d* qui suit, le mouvement large et extrarapide empêchant l'articulation forte et distincte de chaque lettre en particulier, d'autant plus qu'il y a empiètement d'un champ sur l'autre, Par suite la palatalisation finale n'est pas aussi franche, disons fricative, que dans les mouillures simples. En somme c'est un roulement étendu qu'on perçoit avec les saillies articulatoires indiquées, légèrement effleurées. Il faudrait bien se garder de prononcer toutes ces lettres distinctement: Je le rappelle, l'articulation est tellement rapide, qu'elle semble n'être qu'une seule émission de voix, et que la plupart des Européens n'entendent que *r + y*; certains indigènes écrivent même *kudya* — il se peut, en effet, que dans une articulation d'une telle envergure, les particularités individuelles chez l'un ressortent davantage sur tel point et chez un autre sur tel autre point. Mais alors? Quelle sera l'orthographe

officielle? Il est clair qu'il faut se diriger sur le radical, sans mentionner que comme tous les Européens entendent *r*, cette lettre doit être malgré tout la dominante. Or, le passé du verbe donne: passé rapproché: *yarīye*, passé éloigné: *yārīye*.

Le principe étant connu, je me contente de citer simplement quelques exemples pour les autres palatalisations composées. J'emploie l'orthographe proposée et écris la prononciation effective entre parenthèses. On se souviendra de la règle générale qu'une palatalisée forte demande des consonnes fortes pour toute la palatalisation, mais un «forte» à la sourdine. Par suite, dans ce cas, à strictement parler, y aussi devrait être remplacée par la fricative muette correspondante, mais tout cela compliquerait l'écriture: Il suffit d'avoir égard aux règles indiquées, et y pourra devenir le signe-type de la mouillure, la rappelant à première vue. Voici les exemples:

*kúrya* (*kúr<sup>dgya</sup>*), manger; *útyo* (*úr<sup>kyo</sup>*), toi ainsi; *indyo* (*ind<sup>gyo</sup>*), la droite; *gusya* (*gus<sup>kyo</sup>*), moudre; enfin le fameux:

*Sātĩnsyi*, nom d'une rivière:

- a) Chez les batutsi et gens du centre: *Sātĩnsyi* (*Sātĩs<sup>kyi</sup>*).
- b) Chez les gens de l'endroit: *Sātĩnyi* (*Sātĩth<sup>kyi</sup>*).

Pour ce nom de rivière excessivement difficile à prononcer, l'aspiration nasale envahit toute la mouillure et ses composants.

Par ce qui précède, nous constatons ce fait singulier que les répercussions de ces palatalisations composées à large envergure atteignent jusqu'au champ préglottal.

Passons maintenant à d'autres élargissements articulatoires qui vont plus loin encore et embrassent le champ guttural proprement dit, les **gutturalisations**. Vous voyez ou devinez que notre précieux *r* cache de vrais trésors de phonétique. Nous connaissons les palatalisations, les phonéticiens connaissent les vélarisations: Eh bien! Le champ des gutturalisations se trouve entre les deux. Ces articulations n'ont pas encore été décrites, que je sache, tout comme les palatalisations composées. Aussi je ne manquerai pas de mettre quelque soin à cet exposé, d'autant plus qu'elles tiennent une large part dans le *r* surtout au centre du pays. Le nord les connaît moins, de même que les palatales composées y sont moins usitées.

Certaines gutturalisations sont tellement évidentes qu'on ne peut pas ne pas s'en rendre compte; d'autres sont plus subtiles ou tout à fait subtiles: d'où encore confusion et inconséquences surprenantes dans l'orthographe des mots. Il semble bien qu'on entende une cloche, mais d'où vient le son dans ce tourbillon? Et à supposer qu'on ait trouvée le clocher, quelle orthographe adopter? L'étymologique, la phonétique?

Une orthographe phonétique minutieuse nous mène dans des labyrinthes inextricables. Je proposerais donc que nous restions conséquents dans l'application des principes de simplification: Comme pour les palatalisations nous apprendrons la règle et prononcerons conformément à elle, mais, pour l'écriture, soyons plutôt éclectiques qu'exclusifs, et pour l'amour d'une pratique maniable employons l'orthographe étymologique, qui pourra s'appliquer d'une manière



uniforme à toutes les gutturalisations. Il est vrai qu'on ne prononcera pas «comme c'est écrit», à part les pays du nord, mais on reconnaîtra infailliblement la présence d'une gutturalisation, et cela suffit. D'ailleurs l'exposé que je vais faire doit mettre le lecteur en état de se prononcer de lui-même, en connaissance de cause.

Orthographe étymologique: *ubwâmi*, capitale, royauté.

Orthographe phonétique: *ubgâmi*.

On peut observer assez souvent que le même écrivain, pour certains mots, use de l'orthographe étymologique, pour d'autres, de l'orthographe phonétique: *kúbgîra* (*kúbwîra*); *indwâra* (*indgwâra*); *kúrwâra* (*kúrgwâra*). C'est que les gutturalisations très-étendues (labiales-gutturales), sont perçues par l'oreille la moins exercée; d'autres sont plus fines.

Certains veulent y entendre des occlusions laryngales: Ils devront donc réfuter les règles très-précises que je vais donner, et qui ne s'appliquent qu'au guttur; les occlusions laryngales sont localisées à un point précis, les gutturalisations sont étendues. Surtout, si ces linguistes se sont inspirés des conceptions courantes des phonéticiens à propos des occlusions laryngales, je ne vois nullement comment ils trouvent leur compte dans le *r*. On dit que les «sons avec occlusion laryngale» sont intermédiaires entre les inspiratae et les expiratae, alors que les sons dont nous parlons sont franchement expiratae. Prononcez *ubgâni* tel quel, en adoucissant un peu le *g* par articulation large, comme vous l'avez appris pour les palatalisations, et tout indigène vous dira que vous avez bien prononcé. Nul besoin de «comprimer les joues». Enfin, du fait de l'arabe, je suis assez exercé aux articulations laryngales, pour me rendre compte qu'ici nulle trace il n'y en a.

D'autres les considèrent comme aspiratae — et voilà de nouveau l'«émigrer» qui dit tant de choses pour dire en somme qu'on ne sait pas ce qu'il faudrait dire! Comme aspirée ce seraient des articulations constamment identiques; or nous allons voir combien elles sont variables tant pour l'étendue du champ que pour la force de l'occlusion.

De plus, il faudrait reviser certains principes qu'on admet pour la vélarisation: On les dit rares, tellement rares qu'on ne juge pas qu'il vaille la peine de créer des signes spéciaux. Quant au Ruanda, un simple regard sur le tableau vous convaincra du contraire. Nous sommes donc bien obligés de trouver un système graphique assez pratique et expéditif, pour que l'usage courant n'en soit nullement incommode. Nous devons, en conséquence, rejeter le petit *u* juxtaposé en haut (*k<sup>u</sup>*, *g<sup>u</sup>*) pour plusieurs raisons:

1<sup>o</sup> Comme esthétique il y a mieux.

2<sup>o</sup> Le commun aime une écriture pratique, «courante», et ne se plierait jamais à ces «excentricités de spécialistes».

3<sup>o</sup> Pour la palatalisation nous avons choisi *y*, qui indique bien la nature fricative de cette articulation; comme la gutturalisation est une fricative douce ou forte, elle ne peut être symbolisée par une voyelle, de même qu'on n'écrit pas *k<sup>i</sup>*, *g<sup>i</sup>*, pour la palatalisation.

Je n'hésite pas cependant à reconnaître que la raison qu'on allègue pour

cette scription a quelque fondement: La parenté des gutturales avec la voyelle *u*, et, par extension, avec la bilabiale *w*, que nous choisirons de fait, et qui fait que beaucoup écrivent et prononcent *umwami*, faute de préparation phonétique, alors qu'en réalité il n'y a pas de *w*. Nous aussi nous écrivons *umwami* pour indiquer la rubrique, mais nous prononcerons par gutturalisation. Enfin la gutturalisation est bien la conversion de l'*u* (*w*) en gutturale, et de ce fait subit un certain nombre de nouvelles règles; c'est tellement vrai que la nouvelle articulation gardera quelque chose de la largeur et de la sonorité de cette voyelle. Il faut se souvenir qu'il ne s'agit plus de gutturales mais de gutturalisations, et que par suite elles perdent tant pour la netteté que pour l'aspiration muette ou sonore. C'est cette parenté de l'*u* à la fois avec la gutturale et la bilabiale, qui fait sans doute que beaucoup d'Européens prononcent franchement *w*, de même que les fameux Baziba, que d'aucune façon vous n'ameneriez à prononcer à la manière des gens du pays; c'est pour eux comme une impossibilité constitutionnelle. Personnellement j'y ai échoué complètement, à la grande hilarité des indigènes d'ici.

Quand la gutturalisation affecte une sonans, ou une fricative, ou une affricate, la lettre-sujet est prononcée complètement; si c'est une muette, elle doit rompre son occlusion avant que la gutturalisation puisse être produite avec son occlusion à elle. Cependant la rupture de l'occlusion principale n'est pas de même nature que pour les palatalisations, car c'est bien par la force de l'implosion propre qu'elle se fait et équivaut à une vocalisation, qui donc ne peut former syllable: *ubgâmi* (= *b* désinenciel: Staub, Lob).

La perception de la gutturalisation sera rendue particulièrement difficile dans tous les cas où des articulations très-sonores en sont affectées, comme les nasales et les palatalisées, car, je vous le répète les palatalisations pas bien commodées par elles-mêmes, peuvent encore être dotées de gutturalisations. Dans tous ces cas donc la perception est rendue très-difficile.

Les raisons alléguées pour les palatalisées font conclure de même pour la gutturalisation, à savoir que ni laryngales ni gutturales ne peuvent être gutturalisées. Cependant on trouvera des mots de cette catégorie ayant leur *w* tout comme les gutturalisées. Comment dès lors les distinguer? Rien de plus simple.

Voici les types de pareille occurrence, toute gutturalisation y est impossible: *gúhwēra* mourir, *umúkwe* gendre, *kugwa* tomber. On n'y arriverait qu'en vocalisant la gutturale; la laryngale *h* amène par elle-même une aspiration gutturalisée jusqu'aux lèvres qui n'ont plus qu'à articuler la bilabiale.

Examinons d'un peu plus près le procédé de la gutturalisation et, pour cela, prenons *t* gutturalisé = *tw*.

La langue forme d'abord l'occlusion dentale dont l'explosion se fait d'une manière muette, c'est-à-dire la langue ne lâche cette occlusion frontale que pour former l'occlusion gutturale large; l'aspiration dentale est de suite interceptée sans qu'elle ait pu former une syllabe proprement dite. L'occlusion gutturale n'étant qu'effleurée, l'implosion s'engouffre au même instant dans l'issue bilabiale *w*. Trois temps: Occlusion principale, gutturalisation, labialisation: *t<sup>k</sup>w* (*t* dur appelle *k* dur).

C'est la gutturalisation typique, car les labiales rejettent le troisième temps, la labialisation, tout comme les gutturales absorbent la gutturalisation. Nous en parlerons plus loin.

Je disais que les affricatives, fricatives, sonantes et les palatalisées gardent nécessairement leur aspiration propre, en voici les types: *tšw*, *šw*, *žw*, *šw*, *žw*, *čw*, *rw*, *fw*, *vw*, *byw*, *myw*.

La gutturalis fricativa y disparaît quand elle se trouve entre deux voyelles et qu'il y aurait lieu de faire une gutturalisation; elle se maintient, si elle est supportée par une autre consonne, une nasale par exemple, cas où la gutturalisation est possible; c'est pourquoi on entend de fait les deux prononciations.

La raison de cette disparition me semble être celle-ci: y ne peut se maintenir ni comme gutturale ni comme voyelle. Comme gutturale: Elle serait donc fricative, et en admettant la gutturalisation il y aurait reduplication sur le même champ; en l'excluant, cette fricative molle ne fournirait qu'une hybride de gutturalisation inconnue aux indigènes, sans mentionner la succession de deux consonnes (*y + w*), qui est contre le génie de la langue. Cette possibilité existe cependant quand y est supportée p. ex. par une nasale, comme dans le mot *amanywa*, prononcé tel que, ou *ny* se changeant en nasale gutturale, *amanwa*, ce qui fait encore une gutturalisation masquée. Dans la première manière, la sonorité de la nasale permet cette triple succession de consonnes, comme par ailleurs sa persistance s'oppose à l'élimination. Enfin, y ne peut se changer en *i*, ce qui serait de nouveau contre le génie de la langue; succession de deux voyelles.

Actif	Passif théorique (cas de gutturalisation)	Passif effectif
<i>kugaya</i> désapprouver	<i>kugaywa</i>	<i>kugăwa</i>

Comme dernier vestige de l'infortunée fricative isolée, impliquée dans une gutturalisation, il reste la «Ersatzdopplung», la reduplication compensatrice de la bilabiale, indiquée par la voyelle brève qui précède.

Dans les palatalisations labiales gutturalisées, nous observons deux faits curieux: 1° La fricative palatale (supportée par la labiale), n'empêchant pas la gutturalisation; 2° une fricative labiale suivant une explosion labiale, dans la même gutturalisation: *gúsebya* médire. Au passif: *gúsebywa* = *gúseby<sup>g</sup>wa*.

Disons de suite que ces formes, à cause de la difficulté d'élocution, ne sont pas très-employées, et, au nord, je pense qu'elles sont inusitées; on l'y remplacera plutôt par la forme de réciprocité: *gúsebanywa*.

Essayons l'explication du point de vue phonétique. La gutturalisation et la fricative palatale peuvent se maintenir l'une à côté de l'autre à cause de la différence du champ. y, suffixe causatif, est maintenu par nécessité grammaticale, le passif devant se former sur le causatif. Le suffixe est supporté par sa lettre de résistance, qui, par sa prédominance, provoquera la gutturalisation au-delà. La labialisation ne s'élimine pas parce que l'influence de la reduplication est coupée par les intermédiaires: *b y<sup>g</sup> w*. Voilà un cas tout à fait curieux où une double loi de dissimilation est désarticulée par des nécessi-



tés extrinsèques, à supposer que la palatale par assimilation à la gutturalisation devient plutôt pré-gutturale.

Nous avons vu que les sonantes absorbent ou peuvent absorber l'y: Les indigènes disent *kúwa* de préférence à *kúnywa*. Les nasales remplissent donc absolument le rôle de vraies gutturales et suspendent, compensent la gutturalisation. Pour les sonantes gutturales c'est assez évident, mais les dentales sont dans le même cas: *umunwa*, bouche; non *umunwa*.

La gutturalisation est nomade, nullement liée à un point précis du guttur. Ainsi elle devient pré-gutturale devant les voyelles *e, i*:

*m'pwēreye* (*m'p<sup>k</sup>ēreye*), moi étant à la mort. Mais: *m'pwānye* (*m'p<sup>k</sup>ānye*), moi étant égal à . . . (dans les deux cas le phone indique le participe présent).

Le *p*, dans les deux exemples, est l'*h* transformée de l'infinitif; p. ex. *gúhwēra*, être à la mort; l'*n* personnel s'assimile à cette labialisation et devient *m*: C'est Marienberg devenant Marienberg. Il s'en suit deux influences relâchantes sur la labiale et sa gutturalisation: Celle de la nasale dont nous avons parlé plusieurs fois; puis celle de l'aspiration qui persiste dans la prononciation malgré sa transformation en *p*, grâce à l'influence du radical. L'occlusion du *k* de la gutturalisation en devient très-lâche et se rapproche sensiblement de l'affricate; le *p* n'a plus l'explosion franche et à travers toute l'articulation on perçoit le souffle de l'aspiration. En voilà une aspiration, une vraie celle-là! Toutes ces influences ont pour effet que l'articulation elle-même n'est pas très-stable dans les détails: Tantôt on dirait que c'est telle qui domine, puis on croirait que c'est telle autre, et cela chez le même individu que vous faites répéter le même mot. On pourrait objecter que la cause en est moins à l'indigène qu'aux circonstances de répétitions multipliées qui lui font perdre contenance. Ce n'est pas impossible, bien que les habitués du missionnaire n'aient pas grand peur de lui — mais dénote tout de même une certaine latitude d'articulation qui n'existerait pas pour une consonne bien définie.

Nous constatons en somme que la gutturalisation n'est qu'une palatalisation élargie, par gutturale douce ou forte élargie, qui change de nom parce qu'elle déborde dans le champ guttural qui préfère les articulations par explosion, si tel est le génie de la langue. Puis nous avons vu des exemples effectifs de parenté: *límye* pour *límae* (*límwē*).

Pour confirmer les principes énoncés, j'ai imaginé quelques articulations hypothétiques, de nul usage dans la langue, et en ai fait essayer la prononciation par les indigènes; le résultat a été celui-ci:

1° Pas gutturalisée: *kyw*.

2° Gutturalisées: *jw*, *pfw*.

3° Transformées:

a) Usitées: *rywa* = *rib<sup>g</sup>a*; *sywa* = *seb<sup>g</sup>a*.

b) Hypothétiques: *lywa* = *teb<sup>g</sup>a*; *wwa* = *ab<sup>g</sup>a*.

Cependant nous trouvons *abga* dans le passif de *gúta* = *gútābga* (*gútwa*).

Nous constatons par là que *y*, suivant la nature de sa consonne-sujet, ou bien supplée la gutturalisation, ou bien se transforme en la voyelle la plus

apparentée à cette consonne, à moins qu'elle ne puisse se changer en nasale comme nous avons vu. La formule *ww* nous montre une fois de plus que la gutturalisation ne s'allie pas à une bilabiale fricative douce, qui n'offre pas de base de résistance suffisante pour une articulation à portée si longue. La labiodentale fricative forte donne lieu à scission dans la pratique du pays: Les roturiers prononcent sans gutturaliser, *íguja*, l'os; les gens distingués gutturalisent, *íguj<sup>g</sup>a*, et nous avons le pendant noir de l'*r* grasseyé blanc, apanage de la noblesse d'Europe: C'est certes justifier amplement ces locutions, vu que par ailleurs il n'y en a aucune nécessité ni phonétique ni grammaticale. (Orthographe: *íguja*, non *ígufwa*.)

Nous disions que certaines consonnes ne comportent pas de gutturalisation; d'autres compositions articulatoires la compensent:

On dit parfaitement: *úbwâtsi* (*úbgâtsi*), herbe; *úmwânya*, laps de temps; mais: *úbūki*, miel; *úmūnyu*, sel.

Remarquez dans les exemples de la deuxième colonne la disparition de la gutturalisation ainsi que de la bilabiale. La gutturalisation sans doute est supplée par l'*u* du radical — *u* est proche parente des gutturales. Le P. SCHMIDT dit très-bien à ce propos: «Les voyelles gutturales... sont articulées dans la même direction que les consonnes gutturales; leur cavité de résonance s'ouvre en avant. On comprend par suite pourquoi les gutturales sont si facilement affectées de la labialisation.» Nous nous occupons ici de l'inverse, qui est vraie aussi: Les labiales sont facilement affectées de la gutturalisation.

Vu la parenté des voyelles gutturales avec les consonnes gutturales (notre exemple peut servir de preuve pour ce fait), on se rend compte de la disparition de la gutturalisation par compensation, en certains cas:

*Úbw* — *ūki* se change par suite en *úbūki*.

*Úmw* — *ūnyu* se change en *úmūnyu*.

Pendant ces compensations ne sont nullement nécessaires ni constantes, et si l'on objectait pour les exemples cités, que la compensation est pressée par les gutturales ou nasales qui suivent la voyelle *u*, on pourrait établir, même pour ces cas, des parallèles gutturalisées: *úbwūka*, *úbwūgama*, *úbwūnyūnguza*, etc. Bien plus, on dirait *úrūnyu* et non *úrūnyu*, alors qu'*úmūnyu* n'est pas gutturalisé. J'ai cherché la solution du mystère par tous les moyens et sur tous les chemins: Compensation vocale, phones usités et phones hypothétiques etc; l'exposé détaillé de ces recherches nous mènerait trop loin et sans résultat final malgré tout.

Dans les exemples que nous venons de voir, relevons la disparition de la labialisation dans la gutturalisation, labialisation que nous avons remarquée ailleurs: *t<sup>w</sup>*, dans *t<sup>w</sup>ēse*<sup>2</sup>. Ainsi nous avons: *úbūki*, non *ubwuki* (*w* bilabial disparu); *úbwūka* = *ub<sup>g</sup>ūka*, non *ub<sup>g</sup>wūka*.

Je suis heureusement en même d'établir, pour ce cas, une règle de dissimilation absolument constante: La labialisation de la gutturalisation disparaît après une labiale et devant la voyelle *u*. Exception: Labiale palatalisée.

<sup>2</sup> Je rappelle qu'un esprit sur une consonne indique le phone aigu, non la palatalisation.

	fait	ne fait pas
<i>mpēreye, m'pēreye</i>	<i>p<sup>k</sup></i>	<i>p<sup>k</sup>w</i>
<i>ubwāmi</i>	<i>b<sup>g</sup></i>	<i>b<sup>g</sup>w</i>
<i>k'ūmwā</i>	<i>v<sup>g</sup></i>	<i>v<sup>g</sup>w</i>

(remarquez dans le *ku* de *k'ūmwā* la disparition de la gutturalisation autant que de la labialisation; *k<sup>w</sup>-umvwa*)

<i>umwāmi</i>	<i>m<sup>n</sup></i>	<i>m<sup>n</sup>w</i>
<i>urwābati</i>	<i>r<sup>g</sup></i>	<i>r<sup>g</sup>w</i>

*Umwāmi* = *um<sup>n</sup>āmi*? Ce mot connu de tout le monde, sans *w*? Je vois le groupe de mes amis pâlir, et celui de mes adversaires (par hypothèse), triompher. Et pourtant je trahirais mes convictions et, je crois, la bonne cause, si dans cette extrémité je «m'embusquais» par crainte d'une petite tempête dans les encriers. Je me berce même de l'espoir, qu'après lecture de mon exposé anatomique, la majorité absolue se ralliera à mon sentiment.

Et tout d'abord ce que je n'affirme pas:

Je n'affirme pas que d'après la règle, dans le mot *imbwa* (*b<sup>g</sup>*) chien, le *b* doit disparaître; ce qui reviendrait à dire que la nasale labiale *m* dans ce mot est gutturalisée. Non! C'est bien le *b* qui est gutturalisé et le *w* disparaît, d'après la règle = *imb<sup>g</sup>a*, non *imb<sup>g</sup>wa*. L'objection se change en confirmation.

Je n'affirme pas que *p<sup>f</sup>* = *p* + *f*; ni que *m<sup>n</sup>* = *m* + *n<sup>g</sup>*, ou même cette autre horreur *m* + *n* + *g*. Que ceux qui, par hasard, n'auraient pas saisi la nature vraie d'une gutturalisation, continuent patiemment leurs investigations:

Enregistrons de suite une présomption tellement forte qu'elle prend d'emblée l'allure d'une preuve en règle et ralliera, par analogie, la plupart des stupéfaits. L'immense majorité, disons tout le monde, prononcera crânement *ubgami*, et avec raison. (Je ne mets pas de signes phoniques pour ne pas affirmer, dans la prononciation d'autrui, ce que je ne pourrais peut-être pas soutenir.)

Dans l'orthographe on va plus loin que moi; on écrit le *g* explosif: *ubgami*. Mais qui écrirait *ubgwami*? Nous sommes donc pleinement d'accord. Mais alors? Le *m* remplacerait-il le *w* moins avantageusement que le *b* ne le fait? Souvenez-vous de *βεβλαβμαι* = *βεβλαμμαι*.

Omittere = ommittere = obmittere; *m* prend si bien les intérêts de *b*, que celui-ci peut disparaître, voire sans compensation vocale; omittere aussi bien qu'ommittere.

D'autres, dotés de plus de finesse auditive, prononceront encore *mp<sup>k</sup>anye*, *mp<sup>k</sup>ereye*, *kumv<sup>g</sup>a*, tout à fait selon la règle sans labialisation. Mais dès lors, dites-moi, qu'est-ce qui vous empêche de dire *um<sup>n<sup>g</sup></sup>ami*?

Cependant tout cela ne nous donne pas l'explication du procédé. Nous y arrivons:

Nous avons vu dans la citation de l'*a-a*, que les gutturales manifestent quelque affinité pour les labiales, en d'autres termes, qu'elles simulent facilement une labialisation; la gutturalisation de l'*m*, elle, est à peine sensible, tout d'abord parce que ce son n'est pas très-net par lui-même, et puis, parce que



ce peu de sonorité est encore couvert par la grande sonorité de la nasale. Ajoutez la double illusion optique et acoustique: Les lèvres se joignent pour l'*m*, puis se desserrent en laissant passer, avant la voyelle suivante du mot, un son qu'on ne perçoit pas être articulé ailleurs, et sans plus de réflexion on interprète *w*.

Prononcez maintenant *m<sup>ng</sup>* avec une seule expiration nasale, faites suivre directement la voyelle du mot *um<sup>ng</sup>ami*, et vous aurez parlé comme un vrai «bantou».

Mais ce n'est pas tout. Pesez les conséquences dans la transformation des langues, si vous vous rappelez la parenté de la gutturalisation avec l'aspiration qui peut la suppléer. (*hw* = *h<sup>g</sup>w*, gutturalisation supprimée.) Palatalisation et aspiration, du moins en partie, sont assez connues dans la phonétique; il s'agit maintenant de rendre les honneurs voulus à leurs moyennes, gutturalisation — vélarisation, qui préviennent la solution de continuité depuis le palais. Je me dis bien que les phonéticiens ont dû sentir cette lacune, mais comment lancer au hasard «graue Theorien» qui ne reposent pas sur des faits empiriques? Avec quelle autorité affirmer des articulations qu'on ne voit confirmées nulle part? Voilà maintenant cette perle d'idiome en plein centre du continent noir qui vient à la rescousse par une pratique journalière sur la plus grande échelle!

Nous en venons aux **voyelles**, et en ce lieu je vous en supplie, de vous contenter des voyelles traditionnelles *a, e, i, o, u* telles quelles, c'est-à-dire d'un alphabet pratique.

Je suis sincèrement persuadé que ces voyelles suffiront même phonétiquement. Si on indique consciencieusement la quantité des syllabes, l'accent dynamique ordinaire, l'accent tonique proprement diphthones, et l'articulation stricte des consonnes par l'usage de l'alphabet, les organes s'adapteront nécessairement à une prononciation juste des voyelles, ouvertes ou fermées. On distinguera encore facilement par l'oreille les voyelles sonores des muettes, mais les différents degrés de sonorité? ... là il faut que le rail phonétique établi solidement par l'alphabet et les accents, fasse faire automatiquement les courbes voulues, sans que l'oreille ait besoin de donner son approbation. «Le mieux souvent est l'ennemi du bien.» Quand vous avez entrepris la transcription d'un long texte, et que pour l'amour d'une acrobologie intransigeante vous vous voyiez obligé de faire répéter plusieurs fois chaque mot pour constater finalement que la voyelle est précisément celle que vous aviez entendue tout d'abord, ... je pense qu'il n'y aura que les spécialistes parmi les spécialistes à se laisser gagner pour une pareille besogne<sup>3</sup>.

Comme signes pour les voyelles il ne reste donc que ceux qui font distinguer les longues des brèves: *ā, ǣ*; et encore là je proposerais de ne marquer que les brèves. Le signe de la nasalisation (*a*) est remplacé par la consonne

<sup>3</sup> [Je n'ai aucune connaissance personnelle du Kinyarwanda et je ne puis donc juger de la simplification des voyelles ici proposée. Il reste hors de doute, que pour la phonétique générale et pour maintes langues spéciales elle serait absolument insuffisante pour désigner la vraie nature des voyelles qui s'y trouvent. P. G. SCHMIDT.]

nasale <sup>4</sup> et celui des voyelles muettes (*a*) devient inutile du fait qu'il n'y a que

Les voyelles élidées ((comme cela se fait dans les liaisons constantes dès que deux voyelles se rencontrent), ou bien on ne les écrit pas, ou bien tout en les écrivant on saura qu'elles ne se prononcent pas.

\*                      \*

Voici enfin le tableau général réduit:  
les finales à être dans ce cas.

Tableau général réduit.

I°		II°		III°		IV°		V°
<i>m</i>	<i>s</i>	<i>m</i>	<i>s</i>	<i>m</i>	<i>s</i>			
					<i>h</i>			
<i>k</i>	<i>g</i>				<i>y</i>			
		<i>tʃ</i>	<i>(dʒ)</i>	<i>ʃ</i>	<i>ʒ</i>			
		<i>č</i>	<i>(j)</i>	<i>š</i>	<i>ž</i>			
<i>t</i>	<i>d</i>	<i>ɛ</i>	<i>(ǣ)</i>	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	<i>n</i>
		<i>þ</i>	<i>(b)</i>	<i>f</i>	<i>v</i>			
<i>p</i>	<i>b</i>				<i>w</i>			<i>m</i>
<i>(ŋ')</i> <i>ŋ'</i> <i>(r')</i> <i>(l')</i> <i>(t')</i> <i>(s')</i> <i>p'</i> <i>b'</i> <i>m'</i> <i>rʃ</i> <i>tɕ</i> <i>dʒ</i> <i>sɕ</i>								
<i>tʃw</i> <i>ʃw</i> <i>ʒw</i> <i>šw</i> <i>tw</i> <i>dw</i> <i>ɛw</i> <i>sw</i> <i>zw</i> <i>rw</i> <i>pw</i> <i>bw</i> <i>fw</i> <i>vʷ</i> <i>mw</i> <i>b'w</i> <i>m'w</i>								

*i*                      (*ā*    *ǣ*)                      *u*

*e*    *o*

*a*

1° Les affricates sonores sont entre parenthèses, parcequ'elles ne représentent qu'un parler dialectique ou individuel; les affricates gutturales fortes moins usitées encore, sont éliminées.

2° Les prégluttureles ne sont telles que devant *i*.

3° Les nasales gutturales ne sont usitées que dans les gutturalisations et devant d'autres consonnes gutturales.

4° Certaines palatalisations sont entre parenthèses parcequ'elles sont répétées dans la deuxième ligne comme palatales composées. Elles admettent une certaine latitude. — Pour *ŋ'* voir texte.

<sup>4</sup> [Je doute si ce remplacement soit possible. P. G. SCHMIDT.]

## Synopsis generalis usui communi adaptata.

		Consonantes						Sonantes		
		Explosivae		Affricatae		Fricativae		<i>r</i>	<i>l</i>	Nasales
		mutae	sonor.	mutae	sonor.	mutae	sonor.	—	—	—
Laryngales							<i>h</i>			
Gutturales		<i>k</i>	<i>g</i>				<i>y</i>			
Palatales	cerebrales			<i>ch</i>	<i>(dj)</i>	<i>sh</i>	<i>j</i>			
	alveolares			<i>ky</i>	<i>(djy)</i>	<i>shy</i>	<i>jy</i>			
Dentales		<i>t</i>	<i>d</i>	<i>ts</i>	<i>(dz)</i>	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	<i>n</i>
Labiodentales				<i>pf</i>	<i>(bv)</i>	<i>f</i>	<i>v</i>			
Labiales		<i>p</i>	<i>b</i>				<i>w</i>			<i>m</i>
Palatalizatae	simpl.	<i>(ny)</i> <i>ny</i> <i>(ry)</i> <i>(ly)</i> <i>(ty)</i> <i>(sy)</i> <i>py</i> <i>by</i> <i>my</i>								
	comp.	<i>rdjy</i> <i>tky</i> <i>djy</i> <i>sky</i>								
Gutturalizatae		<i>tchw</i> <i>shw</i> <i>jw</i> <i>shyw</i> <i>tw</i> <i>dw</i> <i>tsw</i> <i>sw</i>								
		<i>zw</i> <i>rw</i> <i>pw</i> <i>bw</i> <i>fw</i> <i>vw</i> <i>mw</i> <i>byw</i> <i>myw</i>								

*a e i o u*

*ā ǣ*

## Summa Reductionis argumenta.

1<sup>o</sup> Explosivae mutae, nasali postpositae, quasi sonore articulantur; item *b*, vocali anteposita, aut *b* intervocalis, quasi fricative enuntiatur.

2<sup>o</sup> Affricativae, nasali postpositae, leviter fricantur.

3<sup>o</sup> Fricativae quaedam sonorae, pro regione et individuo, eiusdem generis affricatis saepius aequiparantur: *ž-dž*, *ž-j*, *z-d*, *v-b*.

4<sup>o</sup> Gutturalisatio *pw*, quoad articulationem gutturalem, ex regula generali assimilationis muta habenda est; articulatio labialis subsequens fricativa excidit quia labialis gutturalisata, etiam sonora, supplet articulationem labialem gutturalisationis, sicut et *u* subsequens ipsam gutturalisationem; haec pars ultima regulae quoad *u* admittit exceptiones.

5<sup>o</sup> Gutturales:

a) Explosiva postgutturali practice non utuntur, nec.

b) Nasali postgutt. *u*, nisi explos. guttur. mediae anteposita.



c) *n* intervocalis pure nasalis nonnisi in gutturalisatione adhibetur.

d) Explosivae praegutturales nonnisi vocalibus *e, i*, praepositae inveniuntur et tunc leviter affricantur; item nasalis praeguttur. iisdem tantum vocalibus postposita (aut praeposita in gutturalisatione) adhibetur.

6° Dentales, quae vocalibus non sunt interpositae, alveolares emittuntur.

7° Usus scribendi *ch-tš, sh-š, j-ž, ts-ṭ, pf-p̣, ng-n*, cum maxime invaluerit et, positis ponendis, aliunde nihil obstat, retineri potest.

8° Usus *y* tanquam palatalisationis signi typici, valde commendatur.

### Quorumdam signorum applicatio.

<i>n</i>	<i>gusīngizā = gusīngiza</i> , laudibus extollere
<i>ch = tš</i>	<i>igitšy = igichu</i> , nubes
<i>sh = š</i>	<i>gūšākā = gūshākā</i> , velle
<i>j = ž</i>	<i>ižana = iiana</i> , centum
<i>ky = c</i>	<i>gúcūra = gúkyūra</i> , dimissam ducere
<i>shy = š</i>	<i>inšúšy = inshyúshyu</i> , lac. (non concretum)
<i>jy = ž</i>	<i>kuzāna = kujyāna</i> , comitari
<i>ts = ṭ</i>	<i>kwōlā = kwōtsa</i> , urere
<i>pf = p̣</i>	<i>gúpā = gúpfa</i> , mori
Palatales:	<i>arátyákora (arákyákora)</i> , adhuc est operans
	<i>gūsyā (gūskya)</i> , molam agere
Guttural.:	<i>itšwēnde = ichwēnde (itškwēnde)</i> : vas cucurbitaceum vel ligneum ad butyrum
	<i>kurušwā = kurushwa (škw)</i> , devinici
	<i>kuvānžwā = kuvānjwa (jgw)</i> , incongruenter loqui
	<i>umwīšwa = umwīshywa (um<sup>ng</sup>ishy<sup>k</sup>wa)</i> , corona nuptialis
	<i>mpwānyē (mp<sup>k</sup>ānyē)</i> , par sum
	<i>mpwēreyē (mp<sup>k</sup>)</i> , morti proximus sum
	<i>ubwātī = ubwātsi</i> , herba
	<i>igufwā (f<sup>k</sup>)</i> , os. (communiter <i>igufa</i> )
	<i>k'ūmwā (v<sup>g</sup>)</i> , audiri
	<i>umwāmī (m<sup>ng</sup>)</i> , rex
	<i>gūsebywā (byg<sup>w</sup>)</i> , detrectari
	<i>gūhamywā (my<sup>g</sup>w)</i> , feriri
	<i>urumāmfu</i> , Eleusine agr.; <i>kubāzā</i> , sculpere; <i>kubāzā</i> , interrogare.

### Recapitulation des questions de linguistique générale.

1° Classification des laryngales en général.

2° Classification des laryngales arabes (hébraïques).

3° Affinité de *ʾ = ʿ = ˀ*.

4° *ʾ* quiescens.

5° Influences des gutturales sur les voyelles et vice-versa. Extension de ces règles à d'autres consonnes.

6° Rapports des nasales avec les gutturales.

7° Affinité des explosives gutturales douces avec les mêmes fricatives et les sonantes gutturales, au point de vue grammatical.

8° Rapports des gutturales avec les voyelles *a* et *u* spécialement. (On se souvient que les voyelles *a*, *o*, *u*, avec leurs nuances de prononciation, sont toutes appelées, en phonétique, «voyelles gutturales».)

9° Variations palatales:

*a*) Les cérébrales varient vers les dentales.

*b*) Les alvéolaires varient vers les aspirées.

10° Décompositions dialectiques des palatales alvéolaires.

11° Elimination de gutturales et de palatales de l'alphabet, suivant le génie propre à chaque langue.

12° Les emphatiques.

13° Compensations interdentes.

14° Evolutions étymologiques de l'*r*.

15° *r* grasseyé — ع arabe — *r* furtivum — équivalent du grasseyement dans le *r*.

16° Affinité jusqu'à l'assimilation des fricatives et de l'aspiration.

17° Consonnes auxiliaires.

18° Roulement de l'*r* = compensation d'aspiration.

19° Adoucissement des consonnes par nasales, nasalisation et gutturalisation.

20° Nasalisations euphoniques.

21° Evolution des labiales.

22° Revision de la théorie des palatalisations.

23° Les gutturalisations.

24° L'aspiration, la gutturalisation, la palatalisation dans la transformation des langues.

25° Vocalisation d'implosions et d'explosions. (Signes phoniques.)

### Les Signes Phoniques.

Bien des réminiscences académiques se rattachent pour nous au mot «accent tonique», et réveillent des sentiments divers, peut-être même quelque dissonance.

Pourtant nos souvenirs ne produisent guère en nous l'impression d'une tonalité quelconque, mais plutôt celle d'un renforcement de la voix, «accent dynamique», et cela malgré la subdivision en accent grave et accent aigu; nous y pensons surtout à des voyelles ouvertes et fermées.

D'où vient originairement la dénomination d'accent tonique, accent grave, accent aigu? Est-ce réellement qu'il y avait hausse et baisse de la voix? C'est possible. En tout cas il faut soigneusement distinguer l'accent dynamique de l'accent tonique ou phone, sans cela on s'expose à parler de «chimpanzé» en voulant parler «d'acclamations» nuptiales et autres ou de «monstres» en s'entretenant de «tressons artistiques».

L'accent dynamique ordinaire n'a pas grande importance dans le *r*. En effet, dans la plupart des mots il est compensé soit par le phone aigu, soit par une voyelle longue; il ne lui reste guère que les mots rectotonaux à quantités brèves, et l'on voit de suite qu'il est impossible, dans ce cas, qu'il ait une importance grammaticale telle qu'il puisse, par quelque déplacement, changer le

sens du mot. Son rôle se réduit surtout à une question d'équilibre rythmique. Il ne doit pas davantage changer une brève en une longue: Ce sera un simple petit renforcement de la voix sur le même ton, sans l'élever aucunement, ni le rendre plus long.

Nous marquerons l'accent dynamique par un point au-dessous de la voyelle.

Les phones, dans l'acception propre, indiquent la hausse et la baisse de la voix dans la valeur d'une tierce environ. Pourtant ce ne sont pas des valeurs chantées, mais parlées, de sorte que leur perception est extrêmement difficile pour toute oreille qui n'a pas été soumise à une éducation spéciale. Dans certaines contrées cependant ces phones sont plus chantés que dans d'autres, et on les distingue toujours mieux dans les voix claires des femmes et des petits enfants. Et alors même qu'on ait saisi «quelque chose», on peut simplement avoir l'impression comme s'il s'agissait d'une manière de parler plus ou moins intéressante mais sans se rendre aucunement compte que toutes ces tonalités étranges sont autant de valeurs grammaticales. On peut donc passer des années entières en plein milieu des accents toniques et ne pas soupçonner leur présence comme tels, alors que chaque mot a ses accents fixes qu'on ne peut aucunement changer ou intervertir sans faire tout au sens du mot, ou le transformer en un mot complètement différent, comme les exemples cités l'indiquent.

Ce sera la tâche de la grammaire phonique qui suivra ce travail, d'indiquer les méthodes pour la formation de l'oreille, de manière à faire éviter au moins les écarts par trop scandaleux — car je doute fort que quelqu'un arrive jamais à une adaptation absolument parfaite; nous le constatons pour nos langues européennes qui ne présentent pas ces difficultés: Combien arrivent à apprendre parfaitement une langue étrangère de manière à la parler «sans accent», si bien qu'on ne puisse pas deviner leur pays d'origine. Les Français même ne prononceront pas tous le français d'une manière identique.

La persistance obstinée des phones ressort du fait qu'un accent aigu peut perdre sa voyelle, sans se perdre pour cela lui-même: Il s'accolle à la consonne et en affecte l'implosion ou l'explosion. Ce sont des tons furtifs presque imperceptibles: *úkūmva* audition, *k'ūmva* entendre, *ikyāgo* malheur, *K'yāgo* (nom propre). (Je m'en tiens le plus possible aux exemples déjà connus pour faciliter l'intelligence des règles sans trop distraire par des formes variées.)

Cela revient à dire que des consonnes muettes peuvent être vocalisées: Prononce de ces consonnes en «donnant de la voix» (vox) par vibration des cordes vocales forcée, aux implosions et aux explosions, et vous vous rendrez compte du mystère.

Ordinairement ces vocalisations se trouvent sur les explosions; cependant si l'on fait répéter le mot plusieurs fois de suite, insensiblement l'indigène mettra le ton aigu sur l'implosion: *k'ūmva*, *k'ūmva*, *'kūmva*, *'kūmva* . . . C'est encore assez logique, car le ton vient de la voyelle disparue qui se trouvait devant la consonne.

Vous serez longtemps au désespoir avant de savoir distinguer ces vocalisations ou sons erratiques, du son composé affectant une seule voyelle. On



perçoit un son aigu et de suite le son grave sur la voyelle, et on en fait un son composé sur cette voyelle, alors qu'en réalité elle n'a que le grave: Ainsi *k'ūmva* n'est pas du tout *kūmva*, le premier est le verbe, le second un vocatif: *ikyāgo*, le malheur; *K'yāgo*, monsieur Malheur; *kyāgo*, vocatif pour les deux. (En réalité, dans *ikyāgo*, le phone aigu affecte encore *ky* [*ik'yāgo*]; nous en parlons dans la grammaire.)

Cela nous fait deux grandes divisions des phones au point de vue phonétique (les divisions grammaticales seront traitées dans la grammaire): Phones vocaux et phones vocalisés.

On se rend compte que sur les voyelles la voix a plus d'étendues, si bien qu'on y distingue facilement trois intervalles de phones, ou même quatre, si vous y comprenez la voyelle muette avec son très-grave:

Phones simples, grave: *agakōko*, assiette tressée; aigu: *agākōko*, petit monstre; suraigu: *agākōko*?! Vraiment, un petit monstre?! (Stupéfaction.)

Le suraigu: étant simplement un phone interjectif provenant de conditions psychologiques comme toutes les interjections, n'a aucune influence sur le radical; nous pouvons donc avantageusement simplifier le système des signes en le passant. Il n'y aurait difficulté que pour quelques interjections précisément, où le phone fait corps avec le mot:

*yě*? Comment?

*yê*! Compris!

*yē*! Oui!

*yě* précisément. (Suffixe interjectif.)

*yéy'éy'éy'éy'ě*...? Que dites-vous donc? (De loin.)

*yēyēyēyēyē*...! Allez, c'est bien! (De loin.)

On les apprendra par l'usage, ou la grammaire.

Enfin il y a les phones composés: aigu-grave: *umwāmi*, le roi; grave-aigu: *sīmbīzi*, je ne le sais pas.

L'ensemble des signes phoniques donnera ceci: *k', á, a, â, ă* (*a* accent dynamique).

1° Toute lettre ne portant pas d'accent, a le phone grave. Ce silence persistant fera commettre quelques bévues aux commençants, mais de combien de signes inutiles cela purge un texte! Ainsi *nī n'de* = *n't n'de*. Instinctivement ici, un commençant mettra le phone aigu sur la première nasale, et dira *nīt n'de*.

2° L'esprit doux sur une consonne indique la vocalisation de cette consonne.

3° L'accent aigu = phone aigu.

4° L'accent circonflexe = aigu-grave.

5° L'accent circonflexe renversé = grave-aigu.

Tous ces tons évidemment sont relatifs aux différents individus, et puis à des tonalités du même individu; tout dépend de la tonique qui est mise à la base. Ainsi le mot *yē*, oui, a le phone grave; crié au loin il semblera avoir le phone aigu; cependant par rapport aux autres syllabes vraiment aiguës prononcées sur ce diapason, il sera grave. La langue est intransigeante pour

l'observation des intervalles voulus. Même les phones interjectifs sont régis par des règles: *oya*, non; *oyâ* «non» plus fort pas du tout; on ne pourrait pas dire dans le même sens interjectif *ōya*, ce qui donnerait une autre nuance. Mais n'anticipons pas sur la grammaire.

Les signes composés sont faciles à retenir, car un accent circonflexe commence par un accent aigu, le circonflexe renversé par un accent grave.

Ce système diacritique nous permet d'obtenir une écriture et une impression tout à fait esthétiques, sans en nullement influencer la rapidité. Les erreurs sont quasi impossibles. La forme de l'esprit doux, alors même que celui-ci ne serait pas soigneusement mis sur la consonne, l'empêchera toujours d'être pris pour l'accent aigu sur la voyelle. Nous n'avons pas ces horribles crochets qu'on voit dans quelques systèmes, où par exemple la branche plus courte indique la brièveté du son, ce qui expose à des erreurs innombrables dans une écriture rapide. D'ailleurs, à l'endroit de ces crochets inégaux, il faudrait examiner si parfois il n'y aurait pas l'erreur dont nous avons parlé, à savoir celle de joindre la vocalisation extra-rapide d'une consonne au phone grave de la voyelle suivante de manière à changer deux phones simples en un phone composé. Comparez l'orthographe par crochets avec la nôtre, tant au point de vue phonétique que graphique: *kyāgo* pour *k'yāgo*.

Les phones syntactiques, absolus ou relatifs (les relatifs amenés par les rencontres des phones absolus = Satzton), sont de même nature phonétique quant à la sonorité, et ne demandent pas des signes spéciaux.







## Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre.

Von GUSTAV LEHMACHER, S. J., Bonn.

Wer in irischen Quellen keltische Götterlehre sucht, muß von Vertrauensseligkeit und Zweifelsucht gleich fernbleiben. Im Wörterverzeichnis des *Cormmacc* aus dem 9. Jahrhundert sind Göttergeschichten und Göttervorstellungen gut erhalten; allerdings wird auch die christliche Auffassung, daß es sich um bloße Menschen handelt, zum Ausdruck gebracht. (Vgl. *Sanas Cormaic* aus dem Buch von LECAN, herausgegeben von KUNO MEYER, Halle 1912<sup>1</sup>.) Einen Teil ihrer Ursprünglichkeit nahm der Göttersage ihr Einbau in die im 10. Jahrhundert einsetzende, umfassende Geschichtsklitterei, die bleibende Gestalt gewann im *Lebor Gabála*, dem „Buch der Besitznahmen“ Irlands durch die Stämme der Vorzeit bis herab zu den Gälern. Hier sind die Götter unter dem Namen *Tuatha Dé Danann* die vorletzten menschlichen Besiedler Irlands, besiegen die Fir Bolgg und werden ihrerseits von den Gälern besiegt (wie man sich erzählt, ins Innere der Berge und Hügel — Grabhügel, Elfenhügel — getrieben). Wie viel oder wenig eine Vermenschlichung dieser Art das alte Bild verändern kann oder muß, kann man sich vielleicht durch Vergleich mit der germanischen Sage klarmachen. Der nämliche *Snorri* läßt die Asen in der jüngeren Edda als Götter, in der *Ynglinga Saga* als Menschen auftreten. Vermenschlichte Götter begegnen uns ferner bei Saxo Gramaticus. Gleichwohl ist das ursprüngliche Bild nicht so verwischt, daß wir in dem zauberkundigen König *Odin* der *Ynglinga Saga* mit seinen gezähmten Raben die Gestalt des Götterherrs der Edda nicht deutlich durchschimmern sehen. Ähnliches gilt in weitem Ausmaß von der irischen Göttersage. Unverhohlen heidnische Sagen und Lieder, die sich mit den Edden vergleichen ließen, finden sich zwar bei den Iren nicht, aber wir besitzen doch Quellen, die, wenn auch von Afterwissenschaft und christlicher Ängstlichkeit nicht unberührt, im wesentlichen das heidnische Gepräge sich erhielten. Mancherlei bietet uns KRAUSE: Die Kelten<sup>2</sup>, im religionsgeschichtlichen Lesebuch von BERTHOLET, MOHR, Tübingen 1929. Leider findet sich dort nicht die Geschichte von der Götterschlacht von Mag Tured (bis auf § 33, 123, 162) nach THURNEYSEN, dem heute noch mit unverminderter Kraft fortarbeitenden Altmeister der Keltenforschung, dem ich an dieser Stelle für seine wertvollen Ratschläge danke, „der wichtigste Text des mythologischen Sagenkreises“ (*Zeitschrift für keltische Philologie*, XII, 401). Ich glaube, wer die Erzählung mit einem durch die Lehren SIECKE's, EHRENREICH's, P. SCHMIDT's geschärften Auge durchmustert, wird diesem Urteil ohne weiteres zustimmen.

<sup>1</sup> Die älteren Lesarten von Land 610 und Hy Maine kommen hier nicht in Betracht.

Bei jüngeren irischen Quellen muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß eine Sage nach der wenigstens amtlichen Abschaffung des Heidentums auch innere Wandlungen durchmachte, an künstlerischer Durchbildung wuchs oder verfiel, ohne daß von unmittelbar christlichen oder „wissenschaftlichen“ Einfluß gesprochen werden darf. Wenn sie im Munde der geschulten Erzähler, des Volkes, älterer Niederschriften in verschiedenen Fassungen vorlag, bot sich dem Schreiber Gelegenheit, mehrere dieser mehr oder weniger glücklich zu vereinigen, wobei öfters Widersprüche nicht getilgt, gleiche Vorgänge zweimal berichtet werden konnten. Mitunter ist ein Sagenschreiber bis zu einem Punkt der einen Fassung gefolgt und nimmt dann plötzlich eine zweite zu Hilfe, die er unvermittelt, unverändert an die erste fügt. Man täte aber der irischen Sage großes Unrecht, wollte man solche Eigenheiten auch nur für die Handschriften verallgemeinern. Prachtvolle Erzählungen aus einem Guß fehlen nicht. Wie das Gesagte auf die Göttersage von der Schlacht bei Mag Tured seine Anwendung findet, soll im Nachtrag gesagt werden.

Die Schlacht auf dem Turedfelde, deren Übersetzung im folgenden geboten wird, ist nur in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, Harl 5280 des Britischen Museums, erhalten. Über ihre Erwähnung in Sagenlisten des 10. Jahrhunderts siehe unten. Wegen ihrer schlechten Schreibweise und mancher sehr schwer verständlicher Stellen gehört die Handschrift nicht zur Lieblingslesung der Keltenforscher. Eine zureichende oder auch nur dem Umfang nach vollständige Übersetzung gibt es nicht einmal für die erzählenden Teile. Den größten Teil des Textes gab STOKES in „Revue Celtique“, XIII, 52 ff., heraus. Seine beigefügte englische Übersetzung bedarf durchaus der Nachprüfung. Das bei STOKES Fehlende hat THURNEYSSEN in der „Zeitschrift für keltische Philologie“, XII, 401 ff., herausgegeben, ohne Übersetzung. Es handelt sich besonders um den wichtigen Abschnitt, den ich, STOKES' Einteilung wahrend, 93 B und 93 C bezeichne. Das übrige besteht aus sogenannten Rhetorenversen; solche sind mehr Wort- als Dichtkunst, absichtlich dunkel im Ausdruck, selbst den Meistern der Keltenforschung größtenteils unverständlich. Da sie zudem inhaltlich nichts Neues bieten, müssen sie hier fortfallen.

Die Helden der Mag-Tured-Schlacht sind ein Geschlecht übermenschlicher Wesen, die *Tuatha Dé Danann*, die Stämme der Götter der *Danu*, auch Männer der drei Götter u. a. Die drei *Danu*-Götter (§ 83) sind die Söhne der Göttermutter *Danu* (auch *Anu* genannt). Hier ist ihnen eine dunkle, nebensächliche, wenn auch sachlich nicht unwichtige Rolle zugeordnet. Auch sonst ist ihre Stellung so wenig die von Obergöttern, daß man schwer begreift, warum die *Tuatha Dé Danann* als ihre Stämme bezeichnet werden. Daß die *Tuatha Dé Danann*, aus deren Gestalten die Hochgötter aufragen, Götter sind, wird von niemand bezweifelt. *Echid Ua Flainn* († 984) wehrt sich in seinem Gedicht *Éru co n-uail co n-idnib*<sup>2</sup> gegen das etwaige Ansinnen, er bete sie an. Darf man daran denken, daß der Name ursprünglich einem vorkeltischen Stamm zukam, der durch seine drei Götter von der Götter-

<sup>2</sup> Vgl. meine Ausgabe in Z. f. keltische Philologie, XIV, 173 ff.

mutter (*Anu* oder) *Danu* stammen wollte<sup>3</sup>? Der Totendienst, der bei den Vorgängern der Kelten auf Irland mächtige Grabdenkmäler schuf, konnte zur Verwechslung der alten Herren des Landes mit den keltischen Göttern beitragen<sup>4</sup>. In den vorgeschichtlichen Grabbauten sah man bis in späte Zeiten Götterwohnungen. Auch hielten die Gälén gerade an den Begräbnisstätten Volksversammlungen ab. Gilt unsere Annahme, so wird verständlich, daß *Echid* von einer Dreiteilung Irlands durch die *Tuatha* spricht, daß die Gälén ihre Götter besiegt haben wollen. Noch einige Worte über die Einzelgestalten.

*Lug's* Name ist wahrscheinlich in Lugdunum (Lyon, Leyden) wiederzufinden, samt seiner Schar mag er den inschriftlich bezeugten gallischen Lugoves entsprechen. Ferner darf man ihn dem *Vassokalētos*, dem Burschenharten, d. h. dem Herrn starker Burschen, gleichsetzen, und als Vielkünstler dem Mars Cäsars, dem inventor omnium artium. *Cormmacc*, der die meisten unserer Götterhelden kennt, schreibt ihm die Einführung des Lugnasadfestes am ersten August (Herbstanfang in Tailtu, engl. Teltown) zu (Corm. § 796). Auffällig ist, daß auch das römische Lugdunum um dieselbe Zeit Feste feierte. Zweifellos trägt *Lug* Züge eines Mond- und Sonnengottes<sup>5</sup>. Zum erstenmal, namenlos, erscheint er im *Immram Brain*<sup>6</sup>, § 16, 17, aus dem 8. Jahrhundert.

*Nuadu* ist der inschriftlich bezeugte römisch-britische Gott Nodons. Verlust und Heilung seines Armes sind der Mondsage entlehnt.

Der *Dagde* (in *Dagde*), gleich der Gute Gott, wird in der Handschrift H 3, 18 des Trinity College, Dublin, S. 582, die im 16. Jahrhundert niedergeschrieben wurde, „Hauptgott der Heiden“ genannt. „Denn die *Tuatha Dé Danann* beteten ihn an, und er war ihnen irdischer Gott ob der Größe seiner Macht<sup>7</sup>.“ Dem entspricht, daß er S. 187 c (unten) des Buches von LEINSTER (zum *Acallam in da Thuar*) als der „Große *Dagde*“ bezeichnet wird. Als das LEINSTER-Buch im 12. Jahrhundert geschrieben wurde, kannte man ihn, wie die Geschichte von der Eroberung des Elfenhügels ausweist, schon jahrhundertlang als den Herrscher des Göttervolkes. S. 9 b, 17 wird ihm der Name *Ollathir*, gleich „Großer Vater“, beigelegt (vgl. unseren § 93 B). *Cormmacc* nennt ihn *Cera*<sup>8</sup> und *Ruad Rofhesa*, gleich Roter (Starker) großen Wissens (§ 384, 1100). § 723 spricht er vom Webstuhl der „Frau des *Dagde*“, der Lüge, List und Schmach bedeutet. Er denkt an die Flußgöttin *Boann* (engl. *Boyne*), die um *Dagde's* willen ihren Gatten *Elcmar* betrog, eine in der Erzählung „Werbung um *Étain*“ vorkommende, im 9. Jahrhundert zweifel-

<sup>3</sup> Vgl. den Stammbaum der Germanen nach TACITUS.

<sup>4</sup> Vgl. MULDER, S. J., De Goden der Kelten. Studiën. 1916, Nov. 1—25.

<sup>5</sup> Vgl. noch Carn Maíl im Dinnshenchus (Erklärungen von Ortsnamen aus dem 9. bis 11. Jahrhundert). Ausgabe: Gwyon IV, S. 135 ff.

<sup>6</sup> Ausgabe: MEYER, London 1895, S. 16 ff.

<sup>7</sup> Stelle, abgedruckt bei D'ARBOIS JUBAINVILLE: Introduction dans la littérature Celtique, S. 282, Anm. 2.

<sup>8</sup> STOKES, Cormacs Glossary translated, S. 47, denkt an lateinisch „cerus“, gleich Schöpfer, Wurzel *kar*, lies *ker*.

Anthropos XXVI. 1931.



los alte Geschichte. Die den meisten Forschern hier zum erstenmal zugänglich gemachte Erzählung 93 B, C<sup>9</sup> beruht wahrscheinlich auf der Mondsage. *Dagde* hat sich rund gegessen, kann sich so nicht mit der Riesin (des Dunkelmondes?) vereinigen, wird von dieser, nachdem sie ihn in ein Loch (Untergang) gestürzt hat, entleert, so daß sein Kot (die nach dem Vollmond wieder sichtbaren Sterne?) sich über die Ackerlängen (des Himmels?) verbreitet. Jetzt trägt er sie dem Hause ihres Vaters (im Osten?) zu. *Dagde's* Beschreibung, § 93, scheint sich auf die Mondsichel und den Erdschatten zu beziehen. *Dagde's* und *Boann's* Sohn *Macc int Óc*, der junge Bursch, soll seinen Vater aus dessen Wohnsitz, dem vorgeschichtlichen Begräbnisplatz an der Boann, vertrieben haben. Ist er hier der junge Mond im Gegensatz zum alten? Mit Recht darf man *Oengus Macc int Óc* als eine Art Liebesgott bezeichnen. Schriftlich wird er schon von *Echid Ua Flainn* erwähnt:

Dies gilt auch von *Ogmme*. Der Name dieses Kraftkämpen stimmt zu dem des Ogmios-Herkules bei LUCIAN um 175 n. Chr. und in der Tat dürfte sich *Ogmme* mit Recht Herkules nennen. Wenn Ogmios-Herkules vor allem Gott der Weisheit und Rede ist, so hängt *Ogmme* nicht nur durch die Überlieferung, sondern auch durch seinen Namen mit der altirischen Ogomm-schrift zusammen, als deren Erfinder er gilt. Kraft des Leibes dürfte ihm ursprünglicher sein als Geisteskraft.

*Manannán Macc Lir*, Sohn der See, der irische Ägir oder Neptun, fährt im *Immram Brain* auf einem Wagen übers Meer. *Cormmacc* 896 kennt ihn als Seegott und weist ihm die Insel Man als Wohnort zu. Der Arzt *Dian-Cécht* wird in Zaubersprüchen der St. Gallener Handschrift (geschrieben um 845) genannt. Die Geschichte von der schrittweise vorangehenden Tötung seines Sohnes (Mag Tured § 34) dürfte wieder mit der Mondsage zusammenhängen. *Cormmacc* gibt die Erzählung vom Speermachen (Mag Tured, 122) in ihrer alten Form, viel klarer und schöner als unsere Handschrift (C. 975). Von dem götterfeindlichen Riesengeschlechte der *Fomori* kennt *Cormmacc* den König *Tethra* (C. 1207), den Halbriesen *Bres* (C. 294, 1099) samt den auf diesen gedichteten Spottversen und nennt (C. 294) dessen Schwein *Bap* das vorzüglichste in Irland. Der Leser wird selber merken, daß das eigenartige Wachstum des *Bres* (M. T., 23) mit den Zahlen 7 und 14 dem Monde zukommt. *Néit*, *Balar's* Großvater, ist nach *Cormmacc* (C. 977) Kriegsgott und Gatte des *Bodb. Donn*, der Gälens Stammvater und Totenherrscher, tritt nie in Gesellschaft der übrigen Götter auf<sup>10</sup>.

Unsere Erzählung kennt drei Namen von Kriegsgöttinnen: *Morrígan* (die Mahrenkönigin), *Bodb* und *Mache*, setzt aber die beiden ersten einander gleich, während *Echid Ua Flainn* von drei Töchtern des *Ernmas*, *Morrígan*, *Bodb* und *Mache*, *Cormmacc* (697) von mehreren *Morrigna* redet. *Éru*, das heißt Irland als Weib gedacht, *Bé Chuille* und *Dianann* treten ebenfalls bei *Echid Ua Flainn* auf. *Anu* oder *Danu*, die Göttermutter, *Buanann*, Mutter der

<sup>9</sup> THURNEISEN, siehe oben.

<sup>10</sup> Hierüber siehe KUNO MEYER, Der altirische Totengott und die Toteninsel. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1910, XXXII.

Helden (C. 194) <sup>11</sup>, die drei *Dagde*-Töchter, *Brigit*, die Dichterin, *Brigit*, die Ärztin, und *Brigit*, die Schmiedin, sind an der Götterschlacht nicht beteiligt. (*Brigit* tritt auch als Einzelwesen auf, darf mit Cäsars gallischer Minerva verglichen werden und hat ihrer heiligen Namensschwester anscheinend Züge übermittelt.) Die gälischen Götter haben, auch abgesehen vom Fortleben in „gelehrten“ Schriften, das 15. Jahrhundert überdauert. Im 16. Jahrhundert erstand aus altüberliefertem Stoff der Untergang der Söhne des *Turenn* (= der drei Götter der *Danu*), ein Prachtstück der Sagendichtung, das noch im 18. Jahrhundert mehrmals abgeschrieben wurde <sup>12</sup>; noch im vorigen Jahrhundert will man bei niederem Wasserstand im Loch Oirbbsen (engl. Loch Corrib) den Schornstein vom Hause des *Manannán* gesehen haben, und zur selben Zeit wandten sich die Bewohner der Insel Man in einem noch erhaltenen Gebete mit zärtlichen Worten an ihren Schutzherrn, den alten Seebeherrscher. Als Ganzes ergibt ein Vergleich der älteren Quellen mit unserer jung überlieferten Sagendichtung, deren deutsche Übersetzung wir nunmehr folgen lassen, daß sie durchaus in heidnischer Zeit wurzelt.

\* \* \*

Die folgende Geschichte ist die Schlacht von Mag Tured, die Geburt des *Bres* und sein Königtum.

(1) Die *Tuatha Dé Danann* waren auf den nördlichen Inseln der Welt. Dort lernten sie Wissen, Anhexung, Zauberei, Hexerei und Erfolgskraft, bis sie die Weisen der Heidenkünste übertrafen. (2) Vier Städte waren es, in denen sie Wissen, Zauberkunde und Teufelskunst lernten: Fálías und Gorias, Murias und Findias. (3) Aus Fálías brachte <sup>13</sup> man den Fálstein, der später in Temir <sup>14</sup> stand. Er brüllte unter jedem König, der Irland in Besitz nahm. (4) Aus Gorias brachte man den Speer des *Lug*. Ihm oder jenem, der ihn trug, konnte niemand im Kampfe widerstehen. (5) Aus Findias brachte man das Schwert des *Nuadu*. Keiner entkam ihm, wenn es aus seiner furchtbaren Scheide gezogen wurde, und niemand widerstand ihm. (6) Aus Murias brachte man den Kessel des *Dagde*. Keine Gäste gingen unbefriedigt von ihm. (7) Vier Druiden waren in jenen Städten: *Mór-Fesa* war in Fálías, *Esras* war in Gorias, *Uiscias* war in Findias, *Semmias* war in Murias. Dies sind die gelehrten Dichter, bei denen die *Tuatha Dé* ihr Wissen und ihre Zauberkunde lernten. (8) Darauf schlossen die *Tuatha Dé* einen Freundschaftsbund mit den Fomori <sup>15</sup>, und *Balar* <sup>16</sup>, Enkel des *Néit*, gab seine Tochter *Eithne* dem *Cian*, Sohn des *Dian-Cécht* <sup>17</sup>. Sie war es, die den begabten Sprossen *Lug* gebar.

<sup>11</sup> Gab es auch hier eine Dreizahl: *Anu*, *Danu* und *Buanann*?

<sup>12</sup> Alle erhaltenen Handschriften entstammen diesem.

<sup>13</sup> = brachten sie mit.

<sup>14</sup> Englisch: *Temora*, *Tara*. Der Stein bezeichnet durch sein Brüllen den auf ihm Stehenden als König. Vgl.: *The four Jewels of the Tuatha Dé Danann*, Vernam Hull, Zeitschrift für keltische Philologie, XVIII, S. 73 ff.

<sup>15</sup> = Riesen.

<sup>16</sup> Ein Riesenfürst.

<sup>17</sup> Der Gott der Ärzte.

(9) Die *Tuatha Dé* kamen mit einer großen Seeflotte nach Irland, um es den Fir Bolgg mit Gewalt zu entreißen. Nachdem sie das Gebiet der Corcu-Belggata<sup>18</sup>, die man heute Conmaicne Mara<sup>19</sup> heißt, erreicht hatten, verbrannten sie sofort ihre Schiffe, damit keiner daran dächte, zu ihnen zu fliehen, so daß der Rauch und der Nebel, die aus ihren Schiffen aufstiegen, das Land und die Luft in ihrer Nähe erfüllten. Darum nahm man an, sie seien in Nebelwolken gekommen. (10) Zwischen ihnen und den Fir Bolgg wurde die (erste) Schlacht auf dem Turedfelde geschlagen, und es fielen von diesen 100.000 um *Echid*, Sohn des *Erc*, ihren König, darunter dieser selbst. (11) In dieser Schlacht wurde dem *Nuadu* der Arm abgehauen — *Srengg*, Sohn *Sengann*, schlug ihn ihm ab. *Dian Cécht*, der Arzt, setzte ihm einen Silberarm ein, der war so beweglich wie jeder andere, und *Creidne*, der Weißschmied, half ihm dabei. (12) Was die *Tuatha Dé Danann* angeht, auch von ihnen fielen viele in der Schlacht, darunter *Eidlu*, Sohn des *Alldoe*, und *Ernmas*, *Fíchrach* und *Turill Bicroo*. (13) So viele aber aus den Fir Bolgg aus der Schlacht entkamen, flohen zu den Fomori und ließen sich auf Árann, Íle, Mana und Rachru nieder. (14) Ein Streit um die Herrschaft über die Irländer erhob sich unter den *Tuatha Dé* und ihren Frauen, denn *Nuadu* war des Königtums unfähig, nachdem man ihm den Arm abgehauen. Sie sagten, es entspreche ihrer Gewohnheit, das Reich dem *Bres*, *Elathu's* Sohne, ihrem Schwestersohn, zu geben; auch werde das ihren Freundschaftsbund mit den Fomori fester knüpfen; denn deren König *Elathu*, des *Delbaeth* Sohn, war sein Vater.

(15) So nun ging des *Bres* Erzeugung vor sich. (16) *Éru*, des *Delbaeth* Tochter, ein Weib aus den *Tuatha Dé*, schaute eines Tages vom Hause des *Moeth Scene* aus über Meer und Land. Da sah sie die See in voller Stille, als wäre es ein glattes Brett. Als sie so dastand, sah sie etwas. Es zeigte sich ihr ein silbernes Fahrzeug im Meere. Es schien ihr groß, aber seine Gestalt war ihr nicht deutlich, doch trieb es die Strömung der Woge vor sich her dem Lande zu. Da sah sie, daß ein Mann von schönster Gestalt darinnen war. Eine goldgelbe Mähne hing ihm auf beide Schultern herab. Er trug einen Mantel mit Streifen aus Goldfaden und auch sein Leibrock war mit goldenen Fäden durchwebt. Eine goldene Spange schmückte seine Brust, darin leuchtete ein Edelstein. Er trug zwei leuchtende Silberspeere mit zwei dünnen, ehernen Schäften. Ein Schild mit fünf Rändern hing an seinem Halse. Sein Schwert hatte einen Goldgriff mit silbernem Geflecht und goldenen Beschlägen. (17) Der Mann sprach zu ihr: „Ist dies die Zeit, da mein Beilager mit dir leicht sein wird?“ „Ich habe dich wahrlich nicht bestellt“, antwortete die Frau. „Wer nicht bestellt ist, kommt von selber“, erwiderte jener. (18) Darauf streckten sie sich zusammen hin. Als sich der Mann erheben wollte, weinte die Frau. „Was weinst du?“ fragte er. „Ich habe zwei Dinge zu beklagen“, antwortete die Frau. „Einmal, daß ich von dir scheiden muß, ganz gleich, wie wir uns getroffen haben. Dann die Jüng-

<sup>18</sup> Ein irischer Stamm.

<sup>19</sup> Englisch: *Connemara* (in Westirland).



linge der *Tuatha Dé Danann*, die mich so schön gebeten haben, und daß du mich bekommst, so wie du mich bekommst.“ (19) „Dein Leid über diese beiden Dinge wird weggenommen werden“, sprach er. Er nimmt seinen Goldring vom Mittelfinger, gibt ihr ihn in die Hand und sagt ihr, er dürfe weder durch Verkauf noch durch Geschenk von ihr kommen, außer an jemand, an dessen Finger er passe. (20) „Ich habe eine weitere Sorge“, sprach die Frau, „daß ich nicht weiß, wer zu mir kam.“ (21) „Darüber sollst du nicht unwissend sein“, antwortete er. „Es kam zu dir *Elathu*, des *Delbaeth* Sohn, König der Fomori. Du wirst infolge unserer Zusammenkunft einen Sohn gebären, dem soll man keinen anderen Namen geben als *Echid Bres*, d. h. *Echid* der Schöne, denn alles Schöne, das man in Irland sieht, Feld und Feste, Bier und Kerze, Frau, Mann und Pferd, wird an diesem Sohne gemessen, so daß man sagt: das ist *bres* (= schön)<sup>20</sup>.“ (22) Darauf trat der Mann den Rückweg an, die Frau aber ging zu ihrer Wohnung. Eine edle Empfängnis war ihr beschieden.

(23) Sie gebar dann den Knaben, und man gab ihm den Namen, den *Elathu* genannt, *Echid Bres*. Zur Zeit, als die Frau den siebenten Tag ihres Wochenbettes beendet, war der Knabe gewachsen wie ein anderer in vierzehn Tagen, und er blieb bei diesem Zunehmen, bis er in sieben Jahren das Wachstum eines Vierzehnjährigen erreicht hatte. (24) Jener Streit unter den *Tuatha Dé* hatte zur Folge, daß die Herrschaft über Irland diesem Knaben gegeben wurde, und er gab sieben Bürgen aus den Vorkämpfern Irlands, d. h. seiner mütterlichen Verwandtschaft, dafür, daß er die Herrschaft abgeben werde, falls sein schlechtes Benehmen dies veranlasse. Dann gab ihm seine Mutter Land, und auf diesem ließ er eine Feste errichten. Die hieß *Dún mBrese*<sup>21</sup>, und der *Dagde* war's, der sie baute. (25) Als *Bres* das Königtum erhalten, legten die Fomori, nämlich ihre drei Könige: *Indech*, Sohn des *Dia Domnann*<sup>22</sup>, *Elathu*, Sohn des *Delbaeth*, und *Tethra*, Steuer auf Irland, so daß von keinem Firstbalken Irlands Rauch aufstieg, von dem sie keine Steuer bekommen hätten. Auch wurden die Vorkämpfer zum Dienste des *Bres* gezwungen: *Ogmme* mußte Brennholz schleppen und der *Dagde* wurde Festungsbauer, so daß er es war, der *Ráth Brese*<sup>23</sup> mit Wall und Graben versah.

(26) *Dagde* nun war ermattet bei der Arbeit. Im Hause pflegte sich ein nutzloser Blinder einzufinden, der hieß *Cridinbél*. Dessen Mundöffnung war auf seiner Brust. Dem *Cridinbél* deuchte sein Speiseanteil klein, während der des *Dagde* groß war. Da sprach er: „O *Dagde*, bei deiner Ehre, die drei besten Bissen deines Anteils sollen mir gegeben werden.“ Groß aber waren die Bissen des Schmähdichters<sup>24</sup>, nämlich die Größe eines guten Schweines,

<sup>20</sup> *Bres* bedeutet allerdings auch: schön, aber der Genetiv *Brese* läßt auf die Bedeutung: „Zunahme“ schließen.

<sup>21</sup> = Festung des *Bres*.

<sup>22</sup> Könnte es sich um einen Gott des (den Fir Bolgg nebeneordneten) Stammes der *Dumnonii* (Fir Domnann) handeln? *Dia* = Gott.

<sup>23</sup> = *Dún mBrese*.

<sup>24</sup> *Cridinbél*.

das war sein Bissen. Die drei Bissen aber waren ein Drittel des Anteils des *Dagde*. Um so schlechter war dessen Gesundheit. (27) Eines Tages nun war der *Dagde* im Festungsgraben, da sah er den *Macc Óc*<sup>25</sup> auf sich zukommen. „Das ist gut, *Dagde*,“ sprach der *Macc Óc*. „So ist's,“ antwortete der *Dagde*. „Was schaffst dir solch übles Aussehen?“ fragte jener. „Ich habe Grund dazu,“ sprach der *Dagde*. „Der Schmähdichter *Cridinbél* stellt mir jeden Abend die ohne Ehrverlust nicht abschlagbare Bitte, ich solle ihm die drei besten Bissen meines Anteils geben.“ (28) „Ich habe einen Rat für dich,“ erwiderte der *Macc Óc*. Er steckt die Hand in seine Tasche, nimmt drei Goldschillinge<sup>26</sup> heraus und gibt sie ihm. (29) „Lege“, sprach er, „dem *Cridinbél* diese drei Schillinge in die drei Bissen. Dies ist ja das Beste auf deinem Tisch, und das Gold wird sich in seinem Bauche herumdrehen, so daß er daran stirbt, und *Bres* wird von da an nicht mehr als gerechter Richter gelten. Man wird zum Könige sagen: ‚Der *Dagde* hat den *Cridinbél* durch ein fremdes Kraut getötet, das er ihm gab.‘ Dann wird der König Befehl geben, dich zu töten. Du aber wirst zu ihm sagen: ‚Nicht die Wahrheit eines Fürsten ist's, König der Männer der *Féne*<sup>27</sup>, was du sagst. Denn er verlangte immer von mir, seit ich meine Arbeit begann und sagte: ‚Gib mir, *Dagde*, die drei besten Bissen deines Anteils.‘ Ich wäre daran gestorben, wenn mir nicht die drei Schillinge, die ich heute erhielt, geholfen hätten. Ich legte sie auf meinen Anteil und gab sie dann dem *Cridinbél*, denn das Gold war das Beste, was ich vor mir hatte. Daher befindet sich das Gold in *Cridinbél*, und er ist daran gestorben<sup>28</sup>.“ „Das ist klar,“ sprach der König, „man soll dem Schmähdichter den Bauch aufschneiden, um zu sehen, ob sich das Gold darin findet. Findet es sich, so sollst du das Leben haben.“ (30) Darauf wurde dem Schmähdichter der Bauch aufgeschnitten und man fand darin die drei Goldschillinge. So wurde der *Dagde* gerettet.

(31) Am anderen Morgen nun ging der *Dagde* wieder an sein Werk. Da kam der *Macc Óc* zu ihm und sprach: „Bald bist du erlöst, und du sollst keinen Lohn fordern, außer daß man die Rinder Irlands zu dir bringt; aus diesen wähle eine schwarzmähnige, schwarzköpfige Jungkuh.“ (32) Darauf brachte der *Dagde* sein Werk zu Ende, und *Bres* fragte ihn, was er zum Lohn seiner Arbeit nehme. Der *Dagde* antwortete: „Ich mache dir zur Pflicht, die Rinder Irlands an einem Ort zu sammeln.“ Der König tut, wie er gesagt, und er wählt aus ihnen die Jungkuh, von der der *Macc Óc* zu ihm gesprochen. *Bres* hielt das für Schwäche, er hatte gemeint, er werde mehr wählen.

(33) *Nuadu* nun lag krank, und *Dian-Ceéht* setzte ihm einen Arm von Silber an, der war so beweglich und stark wie jeder andere. Das aber gefiel *Dian-Ceéht's* Sohn *Miach* nicht. Er holte sich den alten Arm und sprach: „Glied zu Glied ihm und Sehne zu Sehne,“ und heilte ihn in dreimal neun

<sup>25</sup> = junger Bursche.

<sup>26</sup> *scilde*, Pl. von *sceld* aus nordisch *skjoldr*. Ebenso 29 oben; und 30, 29 unten: *scillinge*, Pl. von *scilling* aus nordisch *scillingr*. Die Bedeutung ist gleich.

<sup>27</sup> = freie Iren.

<sup>28</sup> Hier geht die Handschrift unvermerkt von der Rede des *Macc Óc* zur Schilderung des Vorgangs selber über.

Tagen. An den ersten neun Tagen brachte er ihn immer wieder an die Seite des Kranken, und er bedeckte sich mit Haut. An den zweiten brachte er ihn an seine Brust, und an den dritten bewarf er ihn mit den weißen Schößlingen von Binsen, nachdem sie am Feuer geschwärzt waren <sup>29</sup>. (34) Diese Heilung gefiel dem *Dian-Cécht* schlecht. Er warf sein Schwert auf den Scheitel seines Sohnes, so daß er dessen Haut bis auf das Fleisch seines Kopfes zerschnitt. Der Bursche heilte das durch seine Kunst. Er traf ihn wieder und zerschnitt sein Fleisch bis zum Knochen. Der Bursche heilte das auf die gleiche Weise. Er schlug ihm den dritten Streich, so daß er die Haut seines Hirnes erreichte. Der Bursche aber heilte es auf die gleiche Weise. Dann schlug er den vierten Streich und hieb ihm das Gehirn heraus, so daß *Miach* daran starb, und *Dian-Cécht* sagte, von einem solchen Hiebe werde kein Arzt sich selber heilen. (35) Darauf wurde *Miach* von *Dian-Cécht* begraben und 365 Kräuter wuchsen durch das Grab, entsprechend der Zahl seiner Gelenke und Sehnen. Da schlug *Airmed* <sup>30</sup> ihren Mantel auseinander und sonderte jene Kräuter nach ihren Eigenschaften, aber *Dian-Cécht* kam zu ihr und vermengte die Kräuter, so daß ihre rechten Heilkräfte niemand mehr weiß, wenn ihn der Heilige Geist nicht darüber belehrt. Und *Dian-Cécht* sprach: „Wenn *Miach* nicht mehr ist, *Airmed* wird am Leben bleiben.“

(36) *Bres* <sup>31</sup> nun hatte die Herrschaft übernommen, wie man sie ihm zugeteilt hatte. Bei seinen mütterlichen Verwandten, den *Tuatha Dé*, herrschte großes Murren über ihn, denn ihre Messer wurden durch ihn nicht fettig, und so oft sie ihn auch besuchten, ihr Atem roch nicht nach Bier. Sie sahen auch ihre Dichter, Barden, Harfner, Pfeifer, Hornbläser, Gaukler und Narren nicht in seinem Hause vor sich spielen. Auch gingen sie nicht zu den Wettkämpfen ihrer feinen Burschen, noch sahen sie ihre Vorkämpfer bei dem Könige ihre Kraft erproben, außer einem einzigen, *Ogmme*, dem Sohne der *Étan*. (37) Dies war sein Amt, Brennholz zur Feste zu tragen. Jeden Tag brachte er eine Last von den Mod-Inseln <sup>32</sup>. Das Meer trug ihm jedesmal zwei Drittel seiner Last weg, denn er war durch Nahrungsmangel geschwächt. Er brachte nur ein Drittel, und doch genügte es der Schar einen Tag lang. (38) Dienste und Zahlung hörten für die Stämme nicht auf, und die Wertsachen des Stammes wurden nicht für die Abwehr von Heimsuchungen des Gesamtstammes gegeben <sup>33</sup>.

(39) Einst kam ein Dichter als Gast zum Hause des *Bres*, *Cairbbre*, Sohn der *Étain*. Dichter der *Tuatha Dé*. Er kam in ein kleines, enges, schwarzes, finsternes Haus; auch war weder Feuer noch Hausrat darin. Man gab ihm auf einer kleinen Schüssel drei kleine, trockene Brote. Als er am

<sup>29</sup> Wahrscheinlich wird er in den zweiten neun Tagen an die richtige Stelle gelegt und dann durch das Bewerfen mit Binsenschößlingen festgemacht.

<sup>30</sup> *Dian-Cecht's* Tochter.

<sup>31</sup> Vgl. *Cairpre Mac Edaine's* Satire upon *Bres Mac Eladain*, Vernam Hull; Zeitschrift für keltische Philologie, XVIII, 63 ff.

<sup>32</sup> Englisch: Glew Bay Islands.

<sup>33</sup> Als Almosen.



anderen Morgen aufstand, war er nicht zufrieden. Als er die Umwallung durchschritt, sprach er:

„Keine Speise schnell auf einer Schüssel,  
Keine Milch von einer Kuh, von der ein Kalb wachsen könnte,  
Keine Wohnung für einen Mann als nächtliche Unterkunft,  
Kein Lohn für eine Schar von Erzählern,  
Das soll der Segen des *Bres* sein.“

„Mit dem Reichtum des *Bres* ist's nun zu Ende,“ sprach er. Darin hatte er Recht. Seit jener Zeit hatte *Bres* nur noch Ausfall. (So ist dies das erste Schmählgedicht, das in Irland gemacht wurde.) (40) Darauf kamen die *Tuatha Dé* gemeinschaftlich zu einem Gespräch mit ihrem angenommenen Sohn *Bres*, dem Sohn des *Eldathu*, und verlangten von ihm, was sie auf Grund der Bürgen verlangen konnten. Er gab ihnen die Fürstenmacht zurück, aber das machte ihn mittellos. Darum bat er sie um einen Aufschub von sieben Jahren. „Das sollst du haben,“ erwiderte die gleiche Versammlung einstimmig, „nur sollen auf dieselbe Bürgschaft gehen alle Einkünfte, die sie dir darbieten, sowohl Wohnung als Land, Gold und Silber, Rindvieh und Lebensmittel, aber Freiheit von Abgaben und Zahlung bis zu jener Zeit!“ „Es soll euch werden, wie ihr sagt,“ sprach *Bres*. (41) Darum wurden sie um den Aufschub gebeten, damit er die Vorkämpfer des Elfenhügels, d. h. die Fomori, sammeln könne<sup>34</sup>, um die Stämme mit Gewalt zu fassen, wenn er nur unverlierbaren Vorteil gewänne. (42) Er ging nun zu seiner Mutter und fragte, woher er stamme. „Des bin ich gewiß,“ antwortete sie und ging vor ihm her zum Hügel, von dem sie das Fahrzeug im Meere gesehen. Sie ging ihres Weges zum Strande, und seine Mutter gab ihm den Goldring, der bei ihr zurückgelassen worden war. Er steckte ihn an seinen Mittelfinger, und er paßte ihm. Denn von den Männern, denen sie ihn als Kauf oder Geschenk dargeboten hatte, hatte er keinem gepaßt bis zu jenem Tage.

(43) Darauf zogen sie ihres Weges, bis sie das Land der Fomori erreichten. Sie kamen zu einem großen Felde, auf dem viele Scharen versammelt waren, und näherten sich der stattlichsten. Dort fragte man sie nach Neuigkeiten. Sie sagten, sie seien von den Männern Irlands. Da fragte man sie, ob sie Hunde bei sich hätten, denn wenn damals eine Schar von Leuten zu einer Versammlung kam, so war es Sitte, ein Wettspiel zu beginnen. „Wir haben Hunde,“ sagte *Bres*. Da machten die Hunde einen Wettlauf und die Hunde der *Tuatha Dé* waren schneller als die der Fomori. Dann fragte man sie, ob sie Rosse zum Wettlauf hätten. Sie antworteten: „Ja.“ Und auch ihre Rosse waren schneller als die der Fomori. (44) Darauf fragte man, ob jemand von ihnen tüchtig im Schwertschwingen sei. Keiner fand sich unter ihnen außer *Bres* allein. Als er nun seine Hand ans Schwert legte, erkannte sein Vater dabei den Goldring an seinem Finger und fragte, wer der Krieger sei oder wem er angehöre. Seine Mutter antwortete für ihn und sagte dem Könige, er sei sein Sohn. Sie tat ihm die ganze Geschichte kund, wie wir

<sup>34</sup> Eigentlich sind das die *Tuatha Dé Danann*, aber der Unterschied zwischen beiden Arten von Wesen ist ähnlich wie bei Germanen und Griechen nicht gar so groß.

sie erzählt haben. (45) Sein Vater war ihm gegenüber bedrückt. Der Vater sprach: „Was zwang dich, das Land zu verlassen, in dem du herrschtest?“ *Bres* antwortete: „Nichts als meine eigene Ungerechtigkeit und Anmaßung. Ich betrog sie um ihre Wertsachen und Reichtümer und ihre eigene Nahrung. Nicht erleichterte ich sie von Zins und Zahlung bis heute.“ (46) „Das sieht übel aus,“ sprach sein Vater. „Besser wäre ihre Gunst als ihre Beherrschung, besser ihr Segenswunsch als ihr Fluch. Wozu kommst du hieher?“ sprach sein Vater. (47) „Ich kam zu euch, um Kämpfen zu erbitten,“ antwortete er. „Ich möchte das Land mit Gewalt nehmen.“ (48) „Du solltest es nicht mit Ungerechtigkeit nehmen, wenn du es nicht mit Gerechtigkeit nimmst.“ (49) „Was rätst du mir denn?“ fragte *Bres*. Darauf schickte er sie zu dem Vorkämpfer *Balar*, dem Enkel des *Néit*, dem Könige der Inseln und zu *Indech*, dem Sohn des *Dia Domnann*, dem Könige der Fomori, und diese sammelten alles, was westlich von Lochlinn<sup>35</sup> wohnt, zum Heereszuge nach Irland, um ihre Herrschaft dort mit Gewalt festzuhalten. Ihre Schiffe bildeten eine einheitliche Brücke zwischen den Inseln der Fremden<sup>36</sup> und Irland. (51) Nie kam nach Irland eine furchtbarere Schar als dieses Heer der Fomori. Zwischen dem Manne vom lochlinnschen Skythien und dem von den Inseln der Fremden bestand Wetteifer wegen dieses Feldzuges.

(52) Wie es nun bei den *Tuatha Dé* stand, wird hier untersucht. (53) Nach *Bres* besaß *Nuadu* wieder die Herrschaft über die *Tuatha Dé*. Zu jener Zeit gab er in Temir ein großes Mahl. Nun war ein gewisser Krieger auf dem Wege nach Temir, der hieß *Samildánach*<sup>37</sup>. Damals waren *Gammal*, Sohn des *Fígal*, und *Camall*, Sohn des *Riagall*, Türhüter in Temir. Als dieser an der Pforte stand, sah er eine fremde Schar auf sich zukommen. Ein hübscher, wohlgestalteter Krieger mit dem Umhang eines Königs ging der Schar voraus. (54) Sie sagten dem Türhüter, er möge in Temir ihre Ankunft melden. Der Türhüter fragte: „Wer ist da?“ (55) Hier ist *Lug Lonnainsclech*<sup>38</sup>, Sohn des *Dian mac Déin-Chécht* und der *Eithne*, Tochter des *Balar*, Ziehsohn der *Tailltu*, der Tochter des *Magmór*, Königs von Spanien und *Echid's* des Schroffen, Sohnes von *Dauí*.“ (56) Der Torwächter fragte den *Samildánach*: „Welche Kunst übst du aus, denn ohne Kunst kommt niemand nach Temir hinein.“ (57) „Frag mich,“ antwortete der, „ich bin ein Zimmermann.“ Der Türhüter antwortete: „Wir brauchen dich nicht. Wir haben schon einen Zimmermann, *Luchte*, den Sohn des *Luachid*.“ (58) „Frag mich weiter, Türhüter,“ fuhr jener fort, „ich bin ein Schmied.“ Der Türhüter antwortete: „Wir haben schon einen Schmied, *Columm Cuallénech*<sup>39</sup> von den drei neuen Handgriffen.“ (59) Jener entgegnete: „Frag mich weiter, ich bin ein Vorkämpfer.“ Der Türhüter antwortete: „Wir brauchen dich nicht, wir haben schon einen Vorkämpfer, *Ogmme*, Sohn der *Eithlu*.“ (60) Er sprach wieder: „Frag mich weiter, ich bin ein Harfner.“ „Wir brauchen dich nicht, wir

<sup>35</sup> Skandinavien.

<sup>36</sup> Hebriden. (Von den Wikingen beherrscht.)

<sup>37</sup> Vielkünstler. (Viele Künste zusammen besitzend.)

<sup>38</sup> Der wilde Kämpfer.

<sup>39</sup> C. im Strähnenhemd, sonst Goibnu.

haben schon einen Harfner, *Abggán*, Sohn des *Bicelmas*, den die Männer der drei Götter in den Elfenhügeln erquickt haben<sup>40</sup>.“ (61) Er sprach: „Frag mich weiter, ich bin ein Preiskämpfer.“ „Wir brauchen dich nicht, wir haben schon einen Preiskämpfer, *Bresal Etharlám*, Sohn des *Echid Baethlám*.“ (62) Darauf sprach jener: „Frag mich, Türhüter, ich bin ein Dichter und Geschichtskenner.“ „Wir brauchen dich nicht. Wir haben schon einen Dichter und Geschichtskenner, *Én*, den Sohn des *Ethaman*.“ (63) Er sprach: „Frage mich weiter, ich bin ein Zauberer.“ „Wir brauchen dich nicht, wir haben schon Zauberer. Zahlreich sind unsere Druiden und unsere Mächtigen.“ (64) Er sprach: „Frage mich weiter, ich bin Arzt.“ „Wir brauchen dich nicht. Wir haben *Dian-Cécht* zum Arzte.“ (65) „Frage mich weiter, ich bin Schenk.“ „Wir brauchen dich nicht, wir haben schon Schenken: *Delt*, *Drúcht* und *Daithe*, *Tae*, *Tolam* und *Tróg*, *Glé*, *Glan* und *Glése*.“ (66) „Frag mich weiter, ich bin ein guter Weißschmied.“ „Wir brauchen dich nicht, wir haben schon einen Weißschmied, den *Creidne*.“ (67) Er sprach weiter: „Frage den König, ob er einen Mann hat, der alle diese Künste zugleich besitzt, und hat er einen, so will ich nicht nach Temir kommen.“

(68) Da ging der Torwart ins Königshaus und verkündete das alles. „Ein Krieger kam vor das Gehöfte,“ sprach er, „der heißt *Samildánach*, und alle Künste, die deine Leute betreiben, versteht er allein, so daß er ein Mann jeder Kunst ist.“ (69) Das ist's, was er antwortete, man solle die Schachbretter von Temir zu *Lug* bringen, und der gewann dauernd, so daß er damals die Einschließung des *Lug* erfand<sup>41</sup>. (Wenn aber das Schachspiel zur Zeit des Trojanerkrieges erfunden wurde, so hatte es damals Irland noch nicht erreicht, denn die Schlacht von Mag Tured<sup>42</sup> wurde gleichzeitig mit der Zerstörung Trojas gefochten.) (70) Das wurde nun dem *Nuadu* gemeldet. „Laß ihn in den Hof,“ sprach er, „denn niemals ist seinesgleichen nach Irland gekommen.“ (71) Da ließ ihn der Torwächter vorbei und er ging in die Feste und setzte sich auf den Sitz des Gelehrten, denn er war ein Gelehrter in jeder Kunst. (72) Darauf warf *Ogmme* den großen Stein, den viermal 20 Ochsen hätten fortschleppen müssen, durchs Haus, so daß er außerhalb Temirs war. Das war ein Wurf der Herausforderung für *Lug*. *Lug* warf ihn zurück, so daß er mitten im Königshause lag, und er setzte das Stück, das er aus der Seite des Königshauses fortgerissen hatte, wieder ein, so daß dieses unbeschädigt war. (73) „Man spiele uns die Harfe,“ verlangen die Scharen. Da spielte der Krieger dem König und den Heeren in der ersten Nacht eine Schlafweise. Er versenkte sie in Schlaf von jener Stunde bis zur gleichen des folgen-

<sup>40</sup> Hier wird anscheinend auf eine andere Erzählung (vorgreifend) angespielt. Besuche Sterblicher im Elfenreich sind Gegenstand auch vieler Volksmärchen. Im Unterirdischen Reiche des *Dagde* gab es drei stets fruchttragende Bäume, zwei Schweine, immer eines lebend, das andere zum Essen bereit, und ein Faß köstlichen Bieres. Selbstverständlich hatte der Tod dort keine Macht. „Eroberung des Elfenhügels, Buch von Leinster“, S. 264.

<sup>41</sup> Wohl ein bestimmter Kunstgriff im Spiel.

<sup>42</sup> In der Grafschaft Sligo in Nordwestirland. Nach anderen fand die Schlacht im Jahre 3330 v. Chr. statt.



den Tages. Er spielte eine Klageweise, so daß sie weinten und trauerten. Er spielte eine Lachweise, so daß sie voll Heiterkeit und Freude waren.

(74) Als nun *Nuadu* die vielen Künste des Kriegers gesehen hatte, da überlegte er, ob er wohl die Sklaverei, die sie von den Fomori dulden mußten, von ihnen nehmen könne. Da hielten sie wegen des Kriegers einen Rat. *Nuadu* entschloß sich, seinen Sitz mit ihm zu tauschen. *Samildánach* kam auf den Sitz des Königs, und der stand dreizehn Tage lang vor ihm auf. Darauf traf er sich mit seinen Brüdern *Dagde* und *Ogmme* auf Grellach Dolid<sup>43</sup>. Eben dahin wurden seine Brüder *Goibnu* und *Dian-Cécht* entboten. (76) Ein volles Jahr setzten sie ihre Beratung fort. Darum nennt man Grellach Dolid: *Amrún Fer nDé*<sup>44</sup>.

(77) Darauf wurden die Druiden der Irländer und ihre Ärzte, Wagenlenker, Schmiede, Großgrundbesitzer und Richter zu ihnen entboten. Sie besprachen sich mit ihnen in Verborgenheit. (78) Dann fragte *Lug* den Zauberer *Maithgen*, welche Macht ihm zu Gebote stehe. Der antwortete, er werde die Berge Irlands durch Kunstgriffe auf die Fomori werfen, so daß er ihren Gipfel auf den Boden legen werde. Auch verkündete er ihnen, die 12 Berge Irlands würden auf seiten der *Tuatha Dé Danann* stehen und sich für sie schlagen: *Sliab Liac*, *Denna Ulad*, die *Benna Boirche*, *Brí Ruire*, *Sliab Bladmma*, *Sliab Snehti*, *Sliab Mis*, *Blae-Shliab*, *Neimthenn*, *Sliab Maccu Belggatan*, *Segis* und *Cruachan Aigle*. (79) Dann fragte er den Schenken, was er vermöchte. Der sagte, er werde die 12 Hauptseen Irlands vor die Fomori bringen und die würden kein Wasser finden, wie sehr sie auch dürsteten. Das sind sie: *Derc-Loch*, *Loch Luimnig*, *Loch n-Oirbbsen*, *Loch Rí*, *Loch Mescede*, *Loch Cuan*, *Loch Laíg*, *Loch n-Echach*, *Loch Febil*, *Loch Deched*, *Loch Riach*, *Már-Loch*. Diese würden sich in die Hauptflüsse Irlands werfen, als da sind: *Buas*, *Buann*, *Banne*, *Nem*, *Laí*, *Sinu*, *Muad*, *Slicech*, *Samair*, *Find*, *Ruirthech* und *Siuir*, und sich alle vor den Fomori verbergen, so daß sie keinen Tropfen in ihnen finden würden. Er werde die Männer Irlands mit Trank versehen, und wenn sie bis zum Ende von sieben Jahren im Kampfe stehen sollten. (80) Da sprach der Druide *Fígal*, Sohn des *Mámmas*: „Durch mich werden drei Feuerregen ins Gesicht des Heeres der Fomori regnen, und ich werde zwei Drittel ihrer Tapferkeit und ihrer Kraft aus ihnen nehmen und ihren Harn in ihrem eigenen und ihrer Rosse Leiber festhalten. Jeder Atemzug, den die Männer Irlands aushauchen werden, soll ihnen ein Zuwachs an Tapferkeit, Heldentum und Kraft sein. Wenn sie auch bis zum Ende von sieben Jahren im Kampfe ständen, würde doch keiner von ihnen müde werden.“ (81) Der *Dagde* sprach: „Die Macht, deren ihr euch rühmt, werde ich alle ganz allein ausüben.“ „Du bist der gute Gott (= *Dagde*),“ sagten die übrigen, so daß ihm von da an der Name *Dagde* anhaftete. (82) Darauf trennten sie sich nach ihrer Beratung, um in drei Jahren am gleichen Orte zusammenzukommen. (83) Nachdem so der Kampf vorgesehen war, gingen *Lug*, *Dagde* und *Ogmme* zu den drei Göttern der *Danu*; diese übermitteln dem *Lug* die

<sup>43</sup> Südlich von Kells in Meath.

<sup>44</sup> = schlimmes Geheimnis der Göttermänner.

Kunstgriffe des Kampfes, und sieben Jahre bereitete man sich vor und verfertigte sich Waffen <sup>45</sup>.

(84) Der *Dagde* besaß zu Etan im Norden ein Haus. Nun hatte der *Dagde* ein Stelldichein mit einem Weibe. Dies sollte nach einem Jahre in Glenn Étin statthaben, und zwar um die Samin <sup>46</sup> der Schlacht. Der Uinnusfluß im Lande der Connachta rauscht südlich vorüber. Der *Dagde* sah das Weib zu Corann in der Uinnus, wie sie sich wusch. Einer ihrer Füße stand bei Alad Eche, d. h. Echanech <sup>47</sup>, der andere bei Loscinn nördlich vom Wasser. Neun aufgelöste Flechten auf ihrem Haupte. Der *Dagde* traf sie, und sie vereinigten sich. „Bett des Paares“ heißt seitdem der Ort. Die Frau, von der hier die Rede ist, ist die *Morrigan*. (85) Darauf sagte sie dem *Dagde*, die Fomori würden in Mag Scene ans Land kommen. Der *Dagde* solle die Künstler zu einer Begegnung mit ihr an die Uinnusfurt berufen. Sie selber werde nach Mag Scene gehen, um den König der Fomori zugrunde zu richten — *Indech*, Sohn des *Dia Domnann* war sein Name. Sie werde ihm das Blut seines Herzens und die Nieren seiner Eingeweide nehmen. (86) Nachher gab sie zwei ihrer Hände voll von diesem Blut den Heeren, die sie an der Uinnusfurt erwarteten. Seitdem hieß diese die Furt des Verderbens wegen dieses Verderbens des Königs. Das wurde von den Künstlern getan, und sie sangen Zaubersprüche gegen die Heere der Fomori. (87) Das war am siebenten Tage vor Samin, und jeder trennte sich vom anderen, bis die Männer vor Irland alle am Tage vor Samin sich versammelten. Sechs Bezirksmannschaften war ihre Zahl, d. h. zwei Bezirksmannschaften in jedem Drittel.

(88) Darauf sandte *Lug* den *Dagde*, um die Fremden auszukundschaften, bis die Männer von Irland zum Kampfe kämen. (89) Der *Dagde* ging nun zum Lager der Fomori und bat sie um Aufschub des Kampfes. Er wurde ihm gewährt, wie er ihn erbat. Die Fomori bereiteten ihm Brei, und das geschah, um ihn zu verspotten, denn er liebte den Brei sehr. Man füllte ihm einen fünfgriffigen Kessel, in den viermal 20 *sesra* frischer Milch und ebensoviel Mehl und Fett gingen. Man bringt Ziegen, Schafe und Schweine hinein und die werden zusammen in dem Brei gekocht. Man gießt ihn in ein Erdloch, und *Indech* sagte zu ihm, man werde ihn töten, wenn er nicht alles aufesse, damit er nicht die Fomori tadle, er habe nicht genug bekommen. Da nahm er seinen Löffel, der war so groß, daß ein Mann und eine Frau darin hätten liegen können. Das nun sind die Stücke, die darauf lagen: Hälften gesalzener Schweine und das Viertel des Speckes eines Schweines. (91) Jetzt sprach der *Dagde*: „Das ist eine vorzügliche Speise, wenn das Fleisch so gut ist wie sein Geschmack.“ Wenn er aber den vollen Löffel zum Munde führte, sagte er: „Seine elenden Häuflein schaden ihm nicht.“ (92) Dann fuhr er mit gekrümmtem Finger über den Boden des Loches zwischen Erde und Gries. Endlich fiel er in Schlaf nach dem Verzehren des Breies. Sein Bauch war so dick wie ein großer Hauskessel, so daß die Fomori darüber lachten.

<sup>45</sup> Hier wird eine kurze Anrede der Schlachtgöttin *Morrigan* an *Lug* und eine lange Weissagung des Druiden *Fígal* fortgelassen.

<sup>46</sup> „Allerheiligentag“, Winteranfang.

<sup>47</sup> = Pferdegesicht.

(93) Darauf verließ er sie und ging zum Strande von Ebe. Nicht leicht war es dem Krieger, einherzugehen wegen der Dicke seines Bauches. Seine Erscheinung war häßlich. Eine Kappe hing bis zur Krümmung seiner Ellbogen herab. Er war in einen dunklen Leibrock gehüllt, der bis zur Schwellung seines Gesäßes reichte. Die gegabelte Gerte<sup>48</sup> eines Wagenlenkers, die acht Mann hätten schleppen müssen, schleifte hinter ihm her, so daß ihre Spur für einen Grenzgraben ausreichte. Darnach wird *Slicht Loirgge in Dagdi*<sup>49</sup> genannt. Dies bedeutet: Sein langes Glied war unbedeckt<sup>50</sup>. Er trug zwei Stiefel aus Pferdehaut, die Haare nach außen gekehrt. (93 B) Er ging nun einher. Da sah er ein Mädchen von ausgezeichnete Gestalt vor sich. Sie trug schöne Flechten. Der *Dagde* empfand Verlangen nach ihr. Aber wegen seines Bauches konnte er ihm nicht nachgeben. Das Mädchen fing an, ihn zu verhöhnen und mit ihm zu ringen. Sie warf ihn hin, so daß er bis zur Krümmung seines Gesäßes in den Boden fuhr. Er sah sie zornig an und sprach: „Was hast du mit mir, daß du mich aus meinem rechten Wege warfst?“ „Das habe ich mit dir, daß du mich auf deinem Rücken tragen sollst, bis ich im Hause meines Vaters bin.“ „Wer ist denn dein Vater?“ fragte er. „Ich bin die Tochter des *Indech*, Sohnes des *Dia Domnann*,“ antwortete sie. Sie wirft ihn wieder hin und schlägt ihn, so daß sie die Ackerlängen um ihn mit dem Kote seines Bauches füllte, und drängt ihn, sie auf seinem Rücken zu tragen. Er sagte, wegen eines *ges*<sup>51</sup> dürfe er keinen mit sich tragen, der nicht seinen Namen nenne. „Was ist denn dein Name?“ fragte sie. „*Fer Benn*<sup>52</sup>,“ antwortete er. „Das ist ein allzu großer Name,“ entgegnete sie. „Steh auf, trag mich auf deinem Rücken, *Fer Benn*.“ Das ist mein Name nicht,“ sprach er. „Was denn?“ fragte sie. „*Fer Benn Bruach*<sup>53</sup>,“ sprach er. „Trag mich auf deinem Rücken, *Fer Benn Bruach*,“ sprach sie. „Das ist mein Name nicht,“ entgegnete er. „Was denn?“ fragte sie. Er sagt ihr ihn ganz her. Sie sprach ihn ihm nach und sagte: „Steh auf, trag mich auf deinem Rücken, *Fer Benn, Bruach, Brocil, Bronnide, Cerbbach, Cacc, Rolaech, Bolgg, Labar, Ceirrche, Díbríg, Ollathir, Both, Aithgen mBetha, Brichtire, Tri Carbbitt, Roth, Rímire Rig, Scotthbe, Upthu, Ollaithbe*. (Und sie machte einen Spottvers auf ihn<sup>54</sup>.) „Steh auf, trag mich von hier fort.“ „Verspote mich nicht weiter, Mädchen,“ sprach er. „Wie du wünschest,“ erwiderte sie. Nun kam er aus dem Loch hervor, nachdem er den Inhalt seines Bauches von sich geworfen. Deswegen hatte ihn das Mädchen mit großer Plagerei aufgehalten. Er erhebt sich und nimmt das Mädchen auf seinen Rücken. Und er trug drei Steine in seinem

<sup>48</sup> Zu Zaubierzwecken oben gespalten?

<sup>49</sup> = Spur der Keule des *Dagde*.

<sup>50</sup> Vergleiche in folgendem Abschnitt: Steine = Hoden. Hier ist wohl ursprünglich mit beiden gleichgesetzten Dingen die Mondsichel gemeint. STOCKES versteht den Satz nicht und stellt ihn an einen anderen Ort als die Handschrift.

<sup>51</sup> Geheimnisvolles Verbot, Tabu.

<sup>52</sup> = Hörnermann.

<sup>53</sup> = dickbäuchig.

<sup>54</sup> In der Handschrift steht an dieser Stelle ein unverständlicher Rhetorenvers.



Gürtel, und jeder Stein entfiel ihm einer nach dem anderen, und man sagt, es waren seine Hoden, die von ihm fielen. Das Mädchen springt an ihn und schlug ihn übers Gesäß, entblößte sich und schielte ihn an. Da ging der *Dagde* zu seiner Freundin, und sie vereinigten sich. Ihre Spur ist auf dem Strande von Eobaile zu sehen, da, wo sie zusammenkamen. (93 C) Jetzt sprach das Mädchen zu ihm: „Du gehst wahrlich nicht zum Kampf, wie groß auch deine Bereitschaft ist,“ sprach die Frau. „Gewiß werde ich gehen,“ entgegnete der *Dagde*. „Du wirst nicht gehen,“ sprach die Frau, „denn ich werde ein Stein an der Mündung jeder Furt sein, wohin du gehen wirst.“ „Das soll wahr sein,“ erwiderte der *Dagde*, „aber du sollst mich nicht abhalten. Ich werde kräftig über jeden Stein gehen, und die Spur meiner Ferse wird für immer auf jedem Steine sein.“ „Das soll wahr sein, aber sie werden sich umdrehen, so daß man nichts davon sieht. Du wirst nicht dahin gehen, wo du zu sein wünschst, bis ich *Tethra's* Söhne<sup>55</sup> in die Elfenhügel bringe. Denn ich werde ein Eichenstamm in jeder Furt und auf jedem Wege sein, den du gehst.“ „Ich werde gewiß gehen, und die Spur meiner Axt wird für immer an jeder Eiche sein, so daß man sagt: dies ist die Spur der Axt des *Dagde*<sup>56</sup>.“ Darauf sprach sie: „Man soll die Fomori ans Land lassen, denn die Männer von Irland sind alle an einen Ort gekommen.“ Sie sagte, sie werde die Fomori in Verwirrung bringen und Zauberlieder gegen sie singen. Er solle sein Kunststück, mit der Gerte zu töten, gegen sie anwenden, und sie allein wolle den neunten Teil des Heeres auf sich nehmen.

(94) Die Fomori gingen nun, bis sie ohne Sorge in Scene waren. Die Männer Irlands waren in Mag Arfholog. Diese zwei Heere nun wollten miteinander anbinden. „Wagen die Männer von Irland, uns eine Schlacht anzubieten?“ sprach *Bres*, Sohn des *Elathu*, zu *Indech*, Sohn des *Dia Domnann*. „Ich bringe ihnen eine hinüber,“ antwortete *Indech*, „so daß ihre Knochen kurz und klein geschlagen werden, wenn sie ihre Abgaben nicht zahlen.“ (95) Wegen der Klugheit des *Lug* hielten die Männer von Irland Rat, wie sie ihn vom Kampfe abhalten könnten. Sie gingen zu seinen neun Ziehv Vätern, damit diese ihn hüteten: *Tollusdam*, *Echdam* und *Era*, *Rechtid* der Weiße, *Fosad* und *Feidlimmid*, *Ibar*, *Scibar* und *Minn*. Sie fürchteten dem Krieger ein frühes Verhängnis trotz der Menge seiner Künste. Deswegen ließen sie ihn nicht zum Kampfe.

(96) Nun wurden die Vornehmen der *Tuatha Dé Danann* zu *Lug* versammelt. Er fragte seinen Schmied, den *Goibnu*, welche Macht er für sie betätigen könne. (97) „Nicht schwer<sup>57</sup> zu sagen,“ sprach der. „Sollten die Männer von Irland auch bis zum Ende von sieben Jahren im Kampfe sein, für jedes Speereisen, das währenddessen aus seiner Stange geht, oder jedes Schwert, das zerbricht, werde ich ein anderes schaffen. Mit keiner Speerspitze, die meine Hand machen wird,“ sprach er, „soll man einen Fehlwurf tun. Keine Haut, in die sie geht, wird von da ab das Leben kosten. *Dolb*, der

<sup>55</sup> Die Fomori.

<sup>56</sup> Vergleiche den gallischen *Esus*, der mit der Axt abgebildet wird.

<sup>57</sup> „Nicht schwer“ ist eine Art „Antwortzeichen“.

Schmied der Fomori, soll so etwas nicht fertigbringen. Ich bereite mich jetzt zum Kampf bei Mag Tured.“ (98) „Und du, *Dian-Cécht*,” sprach *Lug*, „über welche Macht verfügst du denn?“ (99) „Nicht schwer,” antwortete der. „Jeder Mann, der getötet wird, wenn man ihm den Kopf nicht abschneidet oder das Mark seines Rückgrates zerschneidet, der soll durch meine Kunst am folgenden Morgen unversehrt und gesund sein.“ (100) „Und du, *Creidne*,” sprach *Lug* zu seinem Weißschmied, „was vermagst du im Kampfe?“ (101) „Nicht schwer,” antwortete *Creidne*. „Die Nieten ihrer Speere und die Griffe ihrer Schwerter und die Buckel und Ränder ihrer Schilde will ich ihnen allen schaffen.“ (102) „Und du, *Luchte*,” sprach *Lug* zu seinem Zimmermann, „wozu würde dein Können im Kampfe reichen?“ (103) „Nicht schwer,” sprach *Luchte*. „Ihr Genüge an Schilden und Speerstangen soll ihnen allen durch mich werden.“ (104) „Und du, *Ogmme*,” fragte *Lug* seinen Vorkämpfer, „was kannst du in der Schlacht?“ (105) „Nicht schwer,” erwiderte der, „den König samt dreimal neun seiner Freunde abwehren, so daß die Männer von Irland die Kriegsschar bis auf ein Drittel fangen.“ (106) „Und du, *Morrígan*, was vermagst du?“ (107) „Nicht schwer,” sprach sie. „Ich habe festgestanden, ich werde feststehen, um nach dem zu blicken, was ich verteidigen werde. Was ich abgeschlagen habe, dürfte nicht mehr angebunden werden.“ (108) „Und ihr Zauberer, welche Macht habt ihr,” fragte *Lug*. (109) „Nicht schwer,” sprachen die Zauberer, „ihre weißen Sohlen sollen oben sein, nachdem wir sie durch unsere Kunst hingeworfen haben, so daß sie ungerächt getötet werden, und wir wollen ihnen ein Drittel ihrer Kraft rauben, indem wir ihren Harn festzaubern.“ (110) „Und ihr Schenken,” sprach *Lug*, „was vermögt ihr?“ (111) „Nicht schwer,” sprachen die Schenken. „Wir werden starken Durst über sie bringen und Nichtfinden von Trank, um ihn zu vertreiben.“ (112) „Und ihr Druiden, was vermögt ihr?“ fragte *Lug*. (113) „Nicht schwer,” antworteten die Druiden. „Wir werden Feuerschauer auf die Gesichter der Fomori bringen, so daß sie nicht nach oben sehen können, so daß die Krieger, die mit ihnen kämpfen, sie bewältigen und töten.“ (114) „Und du, *Cairbbre*, Sohn der *Étain*,” sprach *Lug* zu seinem Dichter, „was vermagst du?“ (115) „Nicht schwer,” antwortete *Cairbbre*, „ich werde ein unvorbereitetes Fluchgedicht machen, Spottverse und Schmählieder auf sie singen, so daß sie wegen des Zaubers meiner Kunst Kriegern nicht widerstehen.“ (116) „Und ihr, *Bé Chuille* und *Dianann*,” sprach *Lug* zu seinen beiden Zauberinnen, „welche Macht steht euch zu Gebote?“ (117) „Nicht schwer,” sprachen sie, „wir werden die Bäume, Steine und Schollen der Erde bezaubern, so daß sie ein Heer unter Waffenrüstung werden und sie in die Flucht schlagen mit Schauder und Schreck.“ (118) „Und du, *Dagde*,” sprach *Lug*, „was vermagst du gegen das Heer der Fomori in der Schlacht?“ (119) „Nicht schwer,” antwortete der *Dagde*, „ich werde den Männern Irlands zur Seite stehen mit Kampf, Vernichtung und Zauberei. Die Knochen der Fomori werden unter meiner Keule in so viel Stücke zerschmettert, wie Hagelkörner unter den Füßen einer Pferdeherde, am Orte, wo ich ihnen begegne, auf dem Felde von Mag Tured.“ (120) So nun redete *Lug* mit einem nach dem anderen von ihnen in bezug auf ihre Künste, und er stärkte sein Heer und

sprach ihm zu, daß der Hochsinn eines Königs oder mächtigen Fürsten jeden Mann erfüllte.

(121) Nun entspann sich jeden Tag der Kampf zwischen dem Stamme der Fomori und den *Tuatha Dé*, doch lieferten ihn nicht die Könige und Fürsten, sondern nur leidenschaftliche und überstolze Leute. Nun wunderten sich die Fomori über ein gewisses Ding, das sich ihnen in der Schlacht zeigte. Ihre Waffen, nämlich ihre Speere und Schwerter, waren stumpf gemacht, und was von ihren Männern getötet war, kam am anderen Morgen nicht wieder. Das war aber bei den *Tuatha Dé* nicht der Fall, denn wenn ihre Waffen heute unbrauchbar waren, waren sie morgen wieder neu, denn *Goibnu*, der Schmied, machte in der Schmiede Schwerter, Spieße und Lanzen, und er machte diese Waffen mit drei Hammerschlägen (und der dritte Griff war die Glättung<sup>58</sup>). *Luchte*, der Zimmermann, aber machte die Speerstangen in drei Schnitten, und der dritte Schnitt war die Glättung. (So auch machte *Creidne* die Nieten.) *Goibnu* warf die Speereisen aus der Zange, so daß sie im Türpfosten stecken blieben. *Luchte*, der Zimmermann, warf die Stangen hinterher, und das genügte zum Einsetzen. Dann warf *Creidne*, der Weißschmied, die Nieten aus den Lippen der Zange, und es war nicht nötig, sie vorne krumm zu schlagen, und sie blieben so stecken. (123) Das nun ist's, was Lebenswärme in die Krieger brachte, die dort erschlagen wurden, so daß sie am folgenden Tage frischer strahlten: *Dian-Cécht*, seine beiden Söhne und seine Töchter: *Ocht-trinil*, *Miach* und *Airmed* sangen über die Quelle, die *Sláne* heißt. Dann warfen sie ihre Getöteten hinein, sobald sie erschlagen waren, und sie kamen lebendig wieder heraus durch den Zaubergesang der vier Ärzte, die um die Quelle waren.

(124) Dies nun war den Fomori zum Schaden, und sie schickten einen Mann von ihnen, um sich die Kampfweise der *Tuatha Dé* anzusehen: *Ruadán*, den Sohn des *Bres* und der *Bríg*, der Tochter des *Dagde*. Denn er war den *Tuatha Dé* Sohn und Enkel. Der berichtete nun die Arbeit des Schmiedes, Zimmermanns und Weißschmiedes und der vier Ärzte, die um die Quelle waren, den Fomori. Er wurde wieder geschickt, um einen von den Künstlern zu töten, nämlich den *Goibnu*. Diesen bat er um einen Speer, den Weißschmied um die Niete dazu und den Zimmermann um die Stange. Es war auch eine Frau da, die schliff Waffen, *Crón*, die Mutter des *Fianlach*; diese wetzte den Speer des *Ruadán*. *Ruadán* erhielt also den Speer von seiner mütterlichen Verwandtschaft, darum heißt der Weberbaum heute noch Speer der mütterlichen Verwandten. (125) Als man ihm den Speer gegeben hatte, wandte sich *Ruadán* um und verwundete den *Goibnu*. Der nimmt den Speer heraus und wirft ihn auf *Ruadán*, so daß er durch ihn ging, und er vor seinem Vater in der Versammlung der Fomori starb. *Bríg* kommt und beklagt ihren Sohn. Erst schrie sie, dann weinte sie, so daß damals zuerst Weinen und Schreien in Irland gehört wurde. Dies nun ist die *Bríg*, die die Pfeife erfunden hat, mit der man bei Nacht Kampfzeichen gibt. (126) *Goibnu* stieg nun in die Quelle hinab und war geheilt. Unter den Fomori war ein Krieger, der hieß

<sup>58</sup> Das Eingeklammerte stammt aus dem Wörterverzeichnis des *Cormmacc*.



*Óthriallach* und war ein Sohn des *Indech mac Dé Domnann*, des Königs der Fomori. Der sagte den Fomori, ein jeder aus ihnen solle einen der Steine des Drobeshaches in die Quelle von Sláne werfen — sie befindet sich in Achad Abla<sup>59</sup>, westlich von Mag Tured. Sie gingen nun, und ein jeder brachte einen Stein in die Quelle. Darum heißt der Steinhaufe *Carn Óthriallig*<sup>60</sup>. Ein anderer Name jener Quelle aber ist Loch Lube<sup>61</sup>, denn *Dian-Cécht* hatte von allen Kräutern Irlands hineingebracht.

(127) Als man nun zur großen Schlacht zusammenkam, zogen die Fomori aus ihren Lagern und bildeten feste, unzerstörbare Kriegsscharen. Kein Edler oder waffenkundiger Mann unter ihnen war ohne eine Brünne an seiner Haut, einen Helm auf seinem Haupte, eine spitziige Lanze in der Rechten, ein schweres, scharfes Schwert in seinem Gurt und einen festen Schild auf der Schulter. Die Fomori an jenem Tage anzugreifen, hieß mit seinem Kopf gegen einen Felsen schlagen, die Hand in ein Schlangennest stecken, sein Gesicht ans Feuer bringen. (128) Dies waren die Könige und Führer, die das Heer der Fomori ermutigten: *Balar*, Sohn des *Dot* und Enkel des *Néit*, *Bres*, Sohn des *Elathu*, *Tuire Tortbuillech*<sup>62</sup>, Sohn des *Lobos*, *Goll* und *Argoll*, *Loiscenn Lomm*<sup>63</sup>, Sohn des *Lommglúnech*, *Indech*, Sohn des *Dia Domnann*, König der Fomori, *Óthriallach*, Sohn des *Indech*, *Ommne* und *Bagne*, *Elathu*, Sohn des *Delbaeth*.

(129) Die *Tuatha Dé Danann* erhoben sich von der anderen Seite und ließen *Lug's* neun Genossen zurück, ihn zu bewachen. Sie selbst aber gingen zur Schlachtbegegnung. Als man nun dem Kampfe zustrebte, entwich *Lug* in einem Kriegswagen aus der Huť, in der er sich befand, so daß er es war, der vor der Kriegsschar der *Tuatha Dé* kämpfte. So wurde denn ein scharfer, wilder Kampf zwischen den Fomori und den Männern von Irland gefochten. *Lug* sprach den Männern Irlands Mut ein, auf daß sie sich heftig schlugen und nicht länger in der Knechtschaft verblieben, denn es war besser für sie, bei der Verteidigung ihres Vatererbes den Tod zu finden, als unter Knechtschaft und Steuer zu leben wie bisher. Damals also sang *Lug* folgendes Lied, indem er auf einem Fuß und mit einem offenen Auge um die Männer Irlands hüpfte<sup>64</sup>: „Es erhebt sich ein Kampf wechselnder Hiebe usw.“ (130) Die Heere stießen einen lauten Schrei aus, indem sie in die Schlacht gingen. Dann stießen sie zusammen, und jeder begann auf den anderen einzuhauen. (131) Viel schöne Männer sind dort in den Stall des Todes gefallen. Groß war das Blutbad, Scharen sanken ins Grab. Stolz und Scham waren da Seite an Seite, Zorn und schwellende Wut. Reichlich war die Spur des Blutstroms

<sup>59</sup> = Apfelbaumfeld. — Der Quell soll überfließen und austrocknen.

<sup>60</sup> = Steinhaufe des *Óthriallach*.

<sup>61</sup> = Krautsee.

<sup>62</sup> = wuchtige Hiebe austeilend.

<sup>63</sup> = nackter Frosch.

<sup>64</sup> Ein Zauber: *corrguinecht*. Vgl.: O'DAVORAN's Wörterverzeichnis von 1561, Ausgabe STOKES, § 383: *Corrguinecht*, das heißt, auf einem Fuß und auf einer Hand und auf einem Auge sein (nur eine Hand frei und ein Auge offen haben), indem man das „unvorbereitete Spottlied“ macht. Das „usw.“ gehört zur Handschrift.

über die Haut zarter Jünglinge hin, erschlagen von den Händen kühner Männer, da sie scheu aus der Gefahr wichen. Rauh war das Lärmen und das „Wende sich um, wende dich her“-Rufen der Helden und tapferen Recken, da sie ihre Speere, Schilde und Leiber gegeneinander wahrten, während ihre Gegner mit Speießen und Schwertern auf sie einhieben. Rauh war der Donner durch die Schlacht hin, das Brüllen der Krieger und das Krachen der Schilde, das Blitzen und Pfeifen der Schwerter und der elfenbeingriffigen Säbel, das Klirren und Rasseln der Köcher, das Schwirren der Wurfspieße und Speere, das Krachen zerschlagener Waffen. (132) Wenig fehlte, daß ihre Finger und Füße bei den gegenseitigen Hieben sich berührt hätten, und wiederholt fielen Krieger wegen der Glätte des Blutes unter ihren Füßen zu Boden, so daß ihnen im Sitzen die Köpfe abgeschlagen wurden. Es entspann sich eine grausame, schauervolle, leidbringende, blutige Schlacht, und die Strömungen der Uinnus waren damals Feindesleichen.

(133) Da fielen *Nuadu* Silberarm und *Mache*, Tochter des *Ernmas*, durch *Balar*, Enkel des *Néit*. *Casmael* fiel durch *Ócthriallach*, Sohn des *Indech*. *Lug* und *Balar* mit dem scharfen Auge begegneten sich im Streite. Dieser hatte ein verderbliches Auge. Vier Mann hoben sein Lid von seinem Auge mit einem geglätteten Haken, der durch das Lid ging. Ein Heer, das er durch das Auge anblickte, und hätte es auch viele Tausende gezählt, konnte Kriegern nicht widerstehen. (Sein Gift stammte daher: die Druiden seines Vaters kochten einen Zaubertrank. Er kam und blickte durchs Fenster, und der Kochrauch zog nach diesem hin, so daß ihm das Gift ins Auge drang.) Er traf sich nun mit *Lug* (und dieser sprach ihn an <sup>65</sup>). (134) „Heb mein Lid, Bursche,“ sprach *Balar*, „damit ich den schwatzhaften Mann sehe, der zu mir redet.“ (135) Das Lid wird von *Balar*'s Auge gehoben. Da warf *Lug* einen Schleuderstein nach ihm, so daß das Auge durch seinen Kopf ging und sein eigenes Heer anblickte. Es fiel unter das Heer der Fomori, so daß dreimal neun von ihnen neben ihm starben. *Balar*'s Schädeldach flog gegen die Brust des *Indech*, Sohnes des *Dia-Domnann*, und dem sprang ein Schluck Blutes über die Lippen. (136) „Man rufe mir,“ sprach *Indech*, „*Lóch*, den Halbgrünen, meinen Dichter,“ — halbgrün war er vom Boden bis zum Scheitel seines Hauptes. Er geht zu ihm. „Mache mir ausfindig,“ sprach *Indech*, „wer diesen Wurf auf mich getan.“ („*Lug*, Sohn des *Cian*,“ antwortete der <sup>66</sup>.) (137) Da kam die *Morrigan*, Tochter des *Ernmas*, und ermutigte die *Tuatha Dé*, die Schlacht hart und heftig zu schlagen. Damals sang sie das Lied: „Könige erheben sich zum Streite“ (usw.) <sup>67</sup>. (138) Darauf wurden die Fomori besiegt und zum Meere getrieben. *Ogmme*, Sohn des *Elathu* und *Indech*, Sohn des *Dia-Domnann*, Königs der Fomori, fielen im Zweikampf miteinander.

(139) *Lóch* der Halbgrüne, bat *Lug* um Gnade. „Dann erfülle meine drei freigestellten Wünsche,“ sprach *Lug*. (140) „Das soll dir werden,“ ant-

<sup>65</sup> Statt eines unverständlichen Gespräches beider von mir eingeschoben. — War *Balar* ursprünglich einäugig? Der Namensvetter seines Stammesbruders *Indech* in der Sage *Bruden Da Dergga* glich einem Zyklopen. Vgl. den kymrischen Yspaddaden Pen Cawr.

<sup>66</sup> Statt eines Gespräches zwischen *Indech*, *Lóch* und *Lug*.

<sup>67</sup> Der folgende Teil des Gedichtes ist als unverständlich weggelassen.

wortete *Lóch*. „Ich werde die Plünderung Irlands durch die Fomori auf ewige Zeiten abwehren, und wen immer deine Zunge singen wird <sup>68</sup>, den will ich bis zum Ende seines Lebens von allem Schaden heilen.“ (141) Darauf wurde *Lóch* geschont. Da sang er den Gälen den Befehl des Festhaltens: „Weiße Scharfe werden Ruhe nehmen usw. <sup>69</sup>.“ (142) Jetzt sagte *Lóch*, er werde den neun Wagen *Lug*'s Namen geben, weil er geschont worden sei. *Lug* sagte, er solle sie benennen. *Lóch* antwortete und sprach: „*Luachte, Ángat* <sup>70</sup> usw.“ (143) „Und welches sind die Namen der Wagenlenker, die darin waren <sup>71</sup>?“ „*Medól, Medón, Moth* usw.“ (144) „Und welches sind die Namen der Ruten, die in ihren Händen waren?“ „Nicht schwer, *Fés, Rés, Rochés* usw.“ (145) „Welches sind die Namen der Rosse?“ „*Can, Doriada* usw.“ (146) „Und was ist die Zahl der Erschlagenen?“ sprach *Lug* zu *Lóch*. Ich weiß die Zahl der Bauern und des gemeinen Haufens nicht. Was die Zahl der Herren und Edeln, Vorkämpfer, Königssöhne und Hochkönige der Fomori angeht, die weiß ich:  $3 + 3 \times 20 + 50 \times 100$  Mann  $+ 20 \times 100 + 3 \times 50 + 9 \times 5 + 4 \times 20 \times 1000 + 8 + 8 \times 20 + 7 + 4 \times 20 + 6 + 4 \times 20 + 5 + 8 \times 20 + 2 + 40$ , darunter der Enkel des *Néit* mit einem Gefolge von 90 Mann. Dies ist die Zahl der in diesem Kampf erschlagenen Hochkönige und Hochfürsten der Fomori. (147) Was aber die Zahl der Bauern, der Unedlen, des gemeinen Haufens und dazu der verschiedenen Künstler betrifft, die das große Heer begleiteten — denn jeder Vorkämpfer, Hochfürst und Hochkönig der Fomori ist mit seiner Heerschar zur Schlacht gekommen, so daß dort alle gefallen sind, seine Freien und seine Leibeigenen, so zählen wir hier nur einen kleinen Teil der Sklaven des Oberkönigs. Das ist die Zahl, die ich von diesen errechnet habe, wie ich sie sah:  $7 + 7 \times 20 + 7 \times 100 + 7 \times 50 + 50 \times 100 \times 100 + 20 \times 20 \times 100 \times 100 + 90$ , darunter *Sab Uanchennach* <sup>72</sup>, Sohn des *Cairbbre Colgg*; dieser war der Sohn eines Sklaven des *Indech*, Sohnes des *Dia-Domnann*, mithin der Sohn eines Sklaven des Königs der Fomori. (148) Was aber sonst dort gefallen an Halbmännern und schicksalsverfolgten Kriegerern, die gar nicht bis ins Herz des Schlachtgetümmels kamen — ehe man die Sterne des Himmels zählt und den Sand des Meeres und die Flocken des Schnees, den Tau auf dem Felde, die Körner des Hagels, das Gras unter den Füßen einer Pferdeherde und die Rosse des Lersohnes <sup>73</sup> bei starkem Sturme, eher zählt man die gewiß nicht.“

(149) Darnach fand man *Bres, Elathu*'s Sohn, ungeschützt. „Besser ist's, mich zu schonen, als mich zu töten,“ sprach der. (150) „Was werden wir denn davon haben?“ fragte *Lug*. „Wenn ihr mich schont,“ antwortete *Bres*, „werden die Kühe Irlands immer Milch geben.“ „Das will ich unsern Weisen

<sup>68</sup> Für wen du „Fürbitte“ (Zauberlied) einlegst. Mindestens ein Teil der einzelnen Fomori scheinen Götter alter Schichten zu sein.

<sup>69</sup> Festmachungszauber.

<sup>70</sup> Handschrift: *Anagat*.

<sup>71</sup> Hier hat der Schreiber die Namenlisten, die er übrigens verstümmelt gibt, in der Form der Erzählung nicht angeglichen.

<sup>72</sup> = lammköpfig.

<sup>73</sup> *Manannán*, der Seegott. Seine Rosse sind die Wellen.



berichten,“ sprach *Lug*. (151) *Lug* ging von dort zu *Mailtne Mórbrethach* <sup>74</sup> und fragte ihn: „Soll *Bres* Schonung haben, wenn er den Kühen von Irland beständige Milch verleiht?“ (152) „Er soll nicht geschont werden,“ sprach *Mailtne*, „denn er vermag nichts über ihr Alter und ihre Fortpflanzung, wenn er sie auch mit Milch versieht, so lange sie leben.“ (153) *Lug* sprach zu *Bres*: „Das ist's nicht, was dich rettet, denn du vermagst nicht über ihr Alter und ihre Fortpflanzung, wenn du sie auch mit Milch versiehst.“ (154) *Bres* sprach: „Starkes Übermaß ist das Erbarmen des *Mailtne*.“ (155) „Gibt es sonst etwas, was dich retten möchte, *Bres*?“ fragte *Lug*. „Gewiß; sage euerm Richter, man werde jedes Vierteljahr ernten für meine Schonung.“ (156) *Lug* sprach zu *Mailtne*: „Soll *Bres* geschont werden, wenn die Männer von Irland jedes Vierteljahr Getreide ernten?“ (157) „Das hat uns gepaßt,“ erwiderte *Mailtne*, „Frühling für Pflügen und Säen, Sommers Anfang zur Vollendung der Kraft des Getreides, der Anfang des Herbstes zur Vollendung der Reife des Getreides und zum Ernten, der Winter zum Verzehren.“ (158) „Das rettet nicht,“ sprach *Lug* zu *Bres*. „Starkes Übermaß ist das Erbarmen des *Mailtne*,“ erwiderte der. (159) „Weniger ist's, was dich rettet,“ sprach *Lug*. „Was?“ fragte *Bres*. (160) „Wie sollen die Männer von Irland pflügen, säen und ernten? Wenn wir das wissen, schonen wir dich.“ „Sag ihnen, am Dienstag sollen sie pflügen, ihr Feld besäen und ernten.“ (161) Durch diese List <sup>75</sup> löste sich *Bres*.

(162) In jener Schlacht nun fand der Vorkämpfer *Ogmme* den Orne, das Schwert des *Tethra*, eines Königs der Fomori <sup>76</sup>. *Ogmme* nahm das Schwert aus der Scheide und reinigte es. Da erzählte das Schwert alles, was mit seiner Hilfe verrichtet worden war, denn damals war es Sitte der Schwerter, wenn sie aus der Scheide gezogen wurden, die Taten zu verkünden, die man mit ihnen vollbracht hatte. Daher <sup>77</sup> haben die Schwerter ein Recht darauf, daß man sie reinigt, wenn man sie aus der Scheide gezogen hat. Darum auch werden seitdem Zauber in Schwertern aufbewahrt. Daß aber in jener Zeit Teufel aus Waffen sprachen, kam daher, daß damals die Waffen von den Leuten angebetet wurden, und die Waffen gehörten zu den Lebenshütern jener Zeit. Jenem Schwert sang *Lóch Lethglas* <sup>78</sup> dies Lied: „Mein Orne lockt Schrecken herbei usw.“

(163) *Lug*, der *Dagde* und *Ogmme* folgten den Fomori, die den Harfenspieler des *Dagde*, der *Uaittne* hieß, war von diesen mitgeschleppt worden <sup>79</sup>. Sie erreichten ihr Festhaus, in dem sich *Bres*, Sohn des *Elathu*, und *Elathu*, Sohn des *Delbaeth*, befanden. Die Harfe hing an der Wand. Das ist die Harfe, an die der *Dagde* die Weisen gebunden hatte, so daß sie nicht erklangen, bis er sie durch seinen Ruf hervorkommen hieß, indem er also sprach:

<sup>74</sup> Mit großen (= schweren) Urteilen.

<sup>75</sup> Christliche Auffassung eines heidnischen Brauches.

<sup>76</sup> *Ogmme* ist schon tot. Man könnte: „hatte gefunden“ sagen, aber es ist zweifelhaft, ob das gemeint ist.

<sup>77</sup> Wegen jenes Vorfalles.

<sup>78</sup> Der Halbgrüne.

<sup>79</sup> Wahrscheinlich wurde nach der ursprünglichen Erzählung nur die Harfe mitgenommen.

„Komm, *Dair dá blá*,  
 Komm, *Cóir Chetharchir*,  
 Komm Sommer, komm Winter,  
 Munde von Harfen und Sackpfeifen und Flöten.“

Jene Harfe hatte nämlich zwei Namen: *Dair dá blá*<sup>80</sup> und *Cóir Chetharchir*<sup>81</sup>. (164) Darauf kam die Harfe von der Wand, tötete neun Mann und kam zu *Dagde*, und der spielte ihnen die drei Weisen, von denen die Harfner ihre Vorzugsstellung haben: die Schlafweise, die Lachweise und die Klageweise. Er spielte ihnen die Klageweise, so daß ihre tränenreichen Weiber weinten. Er spielte ihnen die Lachweise, so daß ihre Frauen und Kinder lachten. Er spielte ihnen die Schlafweise, so daß das Heer schlief. Hierauf entkamen ihnen die drei glücklich, obwohl man sie gern getötet hätte. (165) Der *Dagde* entführte ihnen die Kühe der Iren durch das Brüllen der Jungkuh, die ihm für seine Arbeit gegeben worden war. Denn als sie ihr Gebrüll ausstieß, waren alle Rinder der Iren, die ihnen die Fomori als Steuer weggenommen, auf der Weide.

(166) Nachdem die Schlacht geschlagen war und die Gefangenen weggeräumt, ging die *Morrígan* daran, den Kampf und den großen Sieg, der dort stattgefunden, den königlichen Höhen Irlands, seinen Elfenscharen, seinen vornehmen Wassern und seinen Flußmündungen zu verkünden. Daher kommt es, daß *Bodb*<sup>82</sup> heute noch Großtaten verkündet. „Weißt du was Neues?“ fragte sie damals jeder. (Und sie sagte):

„Friede zum Himmel,  
 Himmel zur Erde,  
 Erde unter dem Himmel,  
 Stärke in jedem usw.“<sup>83</sup>

(167) Dann verkündete sie weiterhin das Ende der Welt und weissagte jedes Übel, das dann sein werde, und jede Seuche und jede Rache. Damals also sang sie das folgende Lied:

„Nicht nah ist eine Welt, die mir lieb sein wird:  
 Sommer ohne Blumen,  
 Kühe werden ohne Milch sein,  
 Weiber ohne Scham,  
 Männer ohne Tapferkeit,  
 Beutezüge ohne König,  
 Herbst ohne Baumfrucht,  
 See ohne Erzeugnisse.  
 Alter Männer falsche Urteile,  
 Lügengrundsätze bei Richtern,  
 Ein Verräter jeder Mann,  
 Ein Räuber jeder Knabe,  
 Geh'n wird der Sohn ins Bett seines Vaters,  
 Geh'n wird der Vater ins Bett seines Sohnes.“

<sup>80</sup> = Eiche zweier Felder.

<sup>81</sup> = viereckiges Klangwerkzeug.

<sup>82</sup> *Morrígan* und *Bodb* sind Kampf Göttinnen, hier einander gleichgesetzt.

<sup>83</sup> Also zunächst eine Zeit des Friedens und Gedeihens.

Jeder wird seines Bruders Schwager sein.  
 Eine böse Zeit,  
 Wo verraten wird der Sohn seinen Vater,  
 Verraten die Tochter (ihre Mutter) ...<sup>84</sup>

#### Nachwort.

Der Leser hat gewiß bemerkt, daß unsere Erzählung aus Einzelerzählungen aufgebaut sein muß. Zwei davon erwähnen die Sagenlisten (vom 10. Jahrhundert) in *Arec Menmmann Uairdd* (Anecdota from Irish Manuscripts II). In § 7: *Tochumlad Tuathe Dé Danann co h-Érinn*: Abzug (Reise) der T. D. D. nach Irland. Hierher wohl § 1—14, 33—35. Hauptquellenschrift aber ist *Cath Mage Tured* (Arec M. U. § 5), aus der *Cormmacc* die Geschichte von der Waffenschmiede wiedergibt. (C. 975: zur Zeit, da die Schlacht von Mag Tured gefochten wurde usw.) Unsere erweiterte Mag-Tured-Schlacht umfaßte nach ihrer Überschrift auch „Die Geburt des *Bres* und sein Reich“. Dahin gehörten wohl sicher § 15—32, 36—51.

§ 31, 32 (*Dagde's* Kuh) verlangen als Lösung § 165 (Heimholung der Kühe). Mit diesem können § 163, 164 (in denen der getötete *Ogmme* aufllebt) nicht zur alten „Schlacht vom M. T.“ gehört haben. Ursprünglich wohl eine selbständige Geschichte, in der *Dagde* die Rolle des zu den Riesen fahrenden Thor spielt, werden sie vom Verfasser von „Reich des *Bres*“, der gewiß auch die Schlacht beschrieb, als zu dieser gehörig an den Schluß seiner Erzählung gestellt worden sein. Aus der Geschichte von *Bres* heben sich wieder 15—21 durch den Anfang- und Schlußvers deutlich ab. Der Anfang der Erzählung wird zu einer der sogenannten Empfängnisgeschichten (*Coimbert*, Pl. *Coimberta*) ausgebaut sein. Die Namenlisten § 142—145 sind wohl ein selbständiges Stück, ebenso § 162: *Ogmme* mit *Tethra's* Schwert, dessen Hauptinhalt dann die Taten des Schwertes waren. So verschwinden alle eigentlichen Widersprüche. Wenn bei der Schilderung des Kampfes, beginnend § 52, *Lug* sowohl § 78 ff. als auch (in anderer Form) § 96, die Kämpfer nach ihren Kräften fragt, so kann das darauf hinweisen, daß ein Teil dieser Vorgänge der Geschichte vom *Bres* entstammt. Auch die hier angeführten Quellenschriften waren gewiß inhaltlich zusammengesetzt. Wurde die Frage, weshalb *Miach* mit seines Vaters Kunst unzufrieden war, je von der Sage beantwortet? Nach *Aded Clainne Turenn* (16. Jahrhundert) möchte man sagen: Der Arm war zwar beweglich, aber nicht fest, so daß sich unter ihm ein Käfer einfressen konnte.

Wir mögen versuchen, die Widersprüche unserer Erzählung auszugleichen. Der Schreiber dachte nicht daran. Die straffe, lückenlose Darstellung des *Lebor Gabála*, die *Bres* schon an der Eroberung Irlands durch die *Tuatha Dé Danann* beteiligt sein läßt, beachtet er nicht, und der Forscher muß ihm dafür danken. Wenn d'ARBOIS JUBAINVILLE glaubt, daß die beiden nach dem Turedfelde benannten Schlachten spät durch die Verdopplung einer einzigen entstanden, in der die Fir Bolgg und ihre Götter, die Fomori, ein

<sup>84</sup> Der Schluß des Liedes fehlt in der Handschrift.



einziges Heer ausmachten (Cycle mythologique Irlandais, S. 149 ff.), so überzeugen mich die angeführten Gründe nicht. *Nuadu's* anscheinend recht ursprüngliche Geschichte verlangt doch wohl zwei Schlachten. Übrigens will auch D'ARBOIS JUBAINVILLE die Bedeutung gerade der zweiten, der Fomorschlacht, nicht herabmindern.

Erzeugnisse der „Wissenschaft“ mögen in unserer Erzählung die Namen der vier Städte in der alten Heimat des Göttervolkes sein samt den vier die dortigen Lehrstühle zierenden Druiden. Man ging wohl von der Vierzahl der uralten Götterkleinode (Gralkleinode) aus. Die vernünftelnde Erklärung von der Ankunft der *Tuatha* (§ 9) macht der Schreiber dadurch wieder gut, daß er ihr die ursprüngliche Ansicht gegenüberstellt. Zu dem erheiternden Zusatz (§ 69) über das Schachspiel ist zu sagen, daß *fidchell* = Holzverstand, das Brettspiel der Iren, ursprünglich nicht das persische Schachspiel war. Ob Spanien (§ 55) schon zur Heidenzeit in Stammbäumen genannt werden konnte? Ob man von einem Lochlinn gleich Skandinavien vor der Wikingzeit wußte?? Jedenfalls hießen die Hebriden vor dieser nicht Insi Gall = „Inseln der Fremden“. Der Begriff Skythien, skythisch entstammt klassischen Quellen; seine Beliebtheit, namentlich in den Stammbäumen, verdankt er seinem Anklang an Scott = Gäle = Ire. Christlich klingt es, wenn die Druidenkunst Teufelskunst (Teufelsverlaß) heißt, wenn des *Bres* Rat, am Dienstag zu säen, pflügen und ernten, Betrug genannt wird. Hierzu gehört noch die Erwähnung des Heiligen Geistes, § 35, der Almosen für das Wohl des Stammes, § 38, der aus den Schwertern redenden Teufel, § 162. Die nordgermanischen Schilde oder Schillinge, das nordische *Fuinneóc* = Fenster, § 133, haben kaum mehr als sprachliche Bedeutung. Irischer Erzählerstil tritt beim Erscheinen des *Elatu*, § 16, beim Kampfgetümmel, § 131, in bezeichnender Weise hervor.

AXEL OLRIK in Ragnarök<sup>85</sup> verlegt die irische Götterschlacht ans Weltende. Darauf könnte auch die Weissagung des Schlusses deuten. Aber bringt nicht jeder Herbst und Winter ein Ragnarök, einen Kampf des Lichtes gegen das Dunkel, verlustreich für die Lichtmächte, aber siegreich dadurch, daß genug Kräfte für die Erneuerung bewahrt bleiben? Der Tag der Schlacht bei Mag Tured, der 1. November, ist nach irischer Auffassung Anfang des Winters. Sollte es reiner Zufall sein, wenn die erste Schlacht bei M. T. nach dem *Lebor Gabála* im Juni, dem Mittsommermonat (*Mí Medóin in t-Samrid*) stattfindet, zur Zeit, da die Kraft der Lichtmächte den Höhepunkt erreicht? Dann würden wir neben der Mondsage der älteren Hackbauvölker die Sonnensage der höheren Jäger in ihrer jüngeren Form, die an den Wechsel der Jahreszeiten anknüpft, feststellen können. Ja, gerade sie gäbe den großen Rahmen her. Die kostbaren Anregungen des P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D., für die ich ihm hier meinen Dank ausspreche, hoffe ich erst später voll auswerten zu können. Ferner verdanke ich auch Herrn Dr. RUDOLF HERZ wertvolle Winke.



<sup>85</sup> Beiläufig sei gegen OLRIK (Altnordisches Geistesleben) bemerkt, daß mir ein Ständeegründer *Dagde* nicht belegbar erscheint.



## Der „Mondkalender“ in der Mutterrechtskultur.

Von Dr. WALTER HIRSCHBERG, Wien.

Der Mond als Zeitmesser hat bei fast allen Völkern der Erde eine entscheidende Bedeutung. Nichts ist naheliegender, als daß in dieser Beziehung seine wechselnde Gestaltung die Aufmerksamkeit der Naturvölker auf sich lenkte. Es mag ferner der Gedanke einleuchtend sein, daß in jener Kultur, in der der Mond in die religiöse Anschauungswelt einbezogen wird, wie in den mutterrechtlichen Bodenbaukulturen, auch dieser in der Zeiteinteilung eine ganz besondere Rolle spielt und daß wir in der Mutterrechtskultur den Ausgangspunkt einer Zeitrechnung nach dem Monde suchen müssen. Diesen Gedanken vertritt auch MARIE PANCRITIUS<sup>1</sup>, wenn sie sagt: „Und seinen wirtschaftlichen Wert als Zeitmesser hatte der Mond zunächst doch nur in der von der Frau geschaffenen Wirtschaftsform; dem Manne genügten zur zeitlichen Orientierung die an Tier- und Pflanzenwelt sichtbaren Erscheinungen des natürlichen, mit dem Sonnenjahr sich deckenden Jahres. . . . Da heißt es: Als der Bock rot wurde — als der Vogel mit dem langen Gesicht kam — als der Schrei des Brunsthirsches durch den herbstlichen Wald dröhnte — zur Blattzeit usw. . . . Die Jagd brauchte den Mond also nicht, um so mehr Ackerbau und Hauswirtschaft. Die Benennung der Wochentage im Osten Europas — die heilige Mutter Sonntag usw. — sowie an die Wochentage geknüpfte Vorstellungen — wie der Glaube an das Glück der Sonntagskinder — gestatten den Schluß, daß auch die erste Einteilung des Mondumlaufes — gleichviel, wieviel Tage sie ursprünglich hatten und wie die Namen derselben lauteten — von der Frau vorgenommen wurde.“ Aus der Volkskunde wird dann ferner eine Reihe von Beispielen angeführt, in der die enge Beziehung der Frau mit den an die Wochentage geknüpften Vorstellungen deutlich gemacht werden soll. Abgesehen davon, daß wir in der Volkskunde, was die Zeitrechnung anbelangt, nur sehr problematisch ursprüngliche Verhältnisse erkennen können, scheinen auch, was den Kalender der Naturvölker anbetrifft, einem bestimmten System zuliebe verschiedene Verallgemeinerungen gemacht worden zu sein.

Ein Blick auf die Zeitrechnungsverhältnisse der ethnologisch ältesten Kulturen zeigt, daß bereits in diesen Kulturen der Mond als Zeitmesser neben dem von PANCRITIUS angedeuteten Naturjahre eine große Bedeutung erlangt hat. Weiter können wir zeigen, daß in den mutterrechtlichen Bodenbaukulturen wesentlich keine anderen Verhältnisse aufscheinen als in den angeführten Jäger- und Sammlerkulturen ethnologisch hohen Alters. Wir können aber auch den Nachweis erbringen, daß, sobald es sich um eine wirkliche Zeitrechnung bei den Naturvölkern handelt, diese den Einflüssen verschiedener

<sup>1</sup> MARIE PANCRITIUS, Aus *mutterrechtlicher Zeit*, „Anthropos“, XXV, S. 879—909 (S. 889).



Hochkulturen zuzuschreiben ist. Berücksichtigen wir all diese Umstände, dann können wir aber auch nicht sagen, „daß die ersten Einteilungen des Mondumlaufes in Wochen von der Frau vorgenommen wurden“ (in der Mutterrechtskultur) und noch in einer Zeit, da die rechnerischen Grundlagen dafür fehlten.

I. Die Zeitmessung der kleinwüchsigen Jäger- und Sammlerstämme wird am besten durch ein Naturjahr charakterisiert. Bei den Buschmännern wird in erster Linie auf das Erscheinen bestimmter Gestirne geachtet und ihr Auf- und Untergang wird mit bestimmten Jahreszeiten in Beziehung gebracht. So wird dem Canopus und dem Sirius, deren Aufgänge in den Winter fallen, die Kälte zugeschrieben. Man kennt Nacht- und Dämmerungssterne und ein reicher Mythenschatz verbindet sich mit ihnen<sup>2</sup>. Die Gariep-Buschmänner begrüßen mit besonderer Freude die ersten Gewitterstürme, weil sie den Beginn des Sommers verkünden<sup>3</sup>. Der Mond wird eifrig beobachtet, man unterscheidet Neumond und Vollmond, eine lichte und eine dunkle Hälfte des Mondes<sup>4</sup>. Der Begriff eines Monates dürfte wohl vorhanden sein<sup>4</sup>, wenn man auch die Zahl der Tage eines Monates nicht kennt<sup>5</sup>.

KAUFMANN<sup>6</sup> berichtet von den Auin-Buschmännern: „Der Tag wird nach dem Stande der Sonne eingeteilt. Bestimmte Zeitabschnitte werden mit großer Genauigkeit nach dem Stand der Sonne angegeben. Der Begriff des Monats ist bekannt. Die Gleichung zwischen Sonnenjahr und Mondmonaten ist unbekannt. Der Auin teilt das Jahr, für das er übrigens keinen bestimmten, sondern nur einen ganz ungefähren Begriff hat, ein in: kalte, trockene Zeit, warme, trockene Zeit, kleine Regenzeit, Regenzeit. Ebenso schwankend und unbestimmt wie diese verschiedenen Jahreszeiten in der Kalahari einzusetzen pflegen, ebenso schwankend ist auch die Jahreseinteilung der Auin.“

Bei den Kindiga im abflußlosen Gebiet Ostafrikas fehlen die Begriffe für Woche und Jahr, der des Monates ist bekannt. Weder Tage, Monate, Jahre und Jahreszeiten haben feststehende Namen<sup>7</sup>. Die Andamanesen benennen den zunehmenden Mond, den Vollmond und den abnehmenden Mond mit einem eigenen Namen<sup>8</sup>. Das gleiche gilt von den Negritos auf Zambales<sup>9</sup>. SARASIN<sup>10</sup> berichtet von den Weddas auf Ceylon: „Die Weddas haben keine Namen für Tag oder für Monate, wie schon TENNENT hervorhebt; doch unterscheiden sie die letzteren Zeitperioden nach dem Vollmonde. Jahresperioden kennen sie nicht. Die Kulturweddas der Küste erlernen die tamili-

<sup>2</sup> W. H. J. BLEEK and L. C. LLOYD, *Specimens of Bushman Folk-lore*, London 1911.

<sup>3</sup> G. W. STOW, *The Natives Races of South Africa*, London 1905, p. 60.

<sup>4</sup> STOW, a. a. O., p. 112.

<sup>5</sup> H. WERNER, *Die Heikum- und Kungbuschleute*, ZE., XXXVIII, p. 263.

<sup>6</sup> KAUFMANN, *Die Auin. Ein Beitrag zur Buschmannforschung*, *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*, XXIII, 1910, S. 160.

<sup>7</sup> O. RECHE, *Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes*, Hamburg 1914.

<sup>8</sup> HOMFRAY, *Bemerkungen über die Andamaneser*, ZE., IX, 1877, p. (61).

<sup>9</sup> W. A. REED, *Negritos of Zambales*, *Ethnological Survey Reports (of the Philippine Islands)*, Manila II, 1, 1904, p. 64.

<sup>10</sup> PAUL und FRITZ SARASIN, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon in den Jahren 1884 bis 1886*, III. Band, Wiesbaden 1893, p. 528.

schen Tagnamen, sie kennen aber auch diese in der Regel nicht recht. Die Tageszeiten werden nach dem jeweiligen Stande der Sonne beurteilt. Sternbilder oder einzelne Sterne unterscheiden sie nicht.“ Dagegen ist aber die Sternkunde bei den südostaustralischen Stämmen auffallend reich entwickelt, ähnlich, wie dies auch bei den Buschmännern in Südafrika der Fall ist. Auch werden bei den Eingebornen von Victoria die Sterne in Beziehung mit den Jahreszeiten gebracht<sup>11</sup> (wie bei den Buschmännern) und in Südostaustralien werden bei Neumond Festlichkeiten abgehalten<sup>12</sup>. Jahreszeiten werden bei den Bigambul nach den Baumb Blüten bestimmt<sup>13</sup>.

Während bei den bisher genannten Stämmen keine eigentlichen Monatsnamen berichtet werden, ist dies jedoch bei den Samojeden, den Kamtschadalen, den Korjaken, den Eskimos und den Ainu der Fall<sup>14</sup>. Die Monate werden nach den wirtschaftlichen und klimatischen Bedingungen des Landes benannt. Wie weit wir bei diesen Altkulturen fremde, d. h. jüngere Einflüsse in der Zeitrechnung zu erblicken haben, wurde noch nicht untersucht.

Fassen wir zusammen: Bei einer ganzen Reihe ethnologisch sehr alter Kulturen (bzw. Stämme) können wir deutlich sehen, daß der Mond als Zeitmesser und -merker eine große Rolle spielt. Auch die Mondphasen werden beobachtet. Das Naturjahr steht durchwegs in Geltung. Damit haben wir aber auch bewiesen, daß der Mond als Zeitmerker in bereits viel älteren Kulturen als die des mutterrechtlichen Bodenbaues seine Bedeutung erlangt hat. Wir dürfen daher nicht einfach sagen, daß Jäger und Sammler den Mond für ihre Zeitmessung nicht brauchen.

II. Einen Fortschritt in der Zeitrechnung können wir bei den mutterrechtlichen Bodenbaukulturen verzeichnen. Die hohe Bedeutung des Mondes in diesem Kulturenkomplex trug sicherlich viel dazu bei, das Werden eines Monats zu begünstigen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß von einem wirklichen Mondjahre kaum die Rede sein kann, sondern daß wir es auch hier im wesentlichen mit einem Naturjahre zu tun haben, in dem jedoch der Mond eine bereits größere Bedeutung erlangt hat. Daß in diesem Kulturenkomplex stets nach Monaten gezählt oder gerechnet wird, darf wohl kaum behauptet werden. Das Jahr wird bei den Wamakonde im südlichen Deutsch-Ostafrika in Mondmonate eingeteilt, doch wird eine bestimmte Anzahl von Monaten, die etwa ein Jahr ausmachen, nicht berichtet. Ganz unbekannt ist der Begriff einer Woche. Vorwiegend wird nach Regen- und Trockenzeiten gerechnet<sup>15</sup>. Die Wamakonde sind für uns deshalb schon sehr interessant, da sie verhältnismäßig frei von jüngeren Einflüssen geblieben sind und daher auch ursprüngliche Formen ihrer Zeitrechnung bewahrt haben dürften. Wir wollen gleich hier die Schwierigkeit einer Erfassung reiner Zeitrechnungsschichten in Afrika

<sup>11</sup> R. BROUGH SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, London 1878, Vol. I, p. 433.

<sup>12</sup> A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East-Australia*, 1904, p. 428, 432.

<sup>13</sup> Ders., p. 432.

<sup>14</sup> MARTIN P. NILSSON, *Primitive Time Reckoning*, Lund 1920, p. 178 ff.

<sup>15</sup> K. WEULE, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas*, *Ergänzungsheft Nr. 1 der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*, Berlin 1908, S. 67 u. 123.

hervorheben. Wandernde Viehzüchterstämme, die in Afrika vielfach die Träger jüngerer orientalischer Kalenderelemente sind, haben zumeist von Grund auf die seßhaften Bodenbauer kulturell beeinflußt und so kommt es, daß wir, abgesehen von den Hochkulturgebieten Afrikas, auch sonst in primitiveren Kulturen vielfach die Spuren und die Reste höherer, aus Hochkulturen stammender Kalenderelemente wiedererkennen können. Dahin gehört auch meines Erachtens die Rechnung und Zählung nach Mondmonaten, die vielfach arabischem Einfluß zuzuschreiben ist. Dennoch können wir noch ursprüngliche Formen feststellen, was den Kalender der Bodenbauer anbetrifft. Der Mondumlauf scheint bei den Kuku im Lado-Distrikt durch den Mondumlauf gegeben, doch kennt man die Anzahl seiner Tage nicht. Zu Neumond finden Tänze statt<sup>16</sup>. Die Ababua zwischen Ubangi und Kongo richten sich nach dem Steigen und Fallen der Flüsse und rechnen auch nach Regenzeit und Trockenzeit. Sie scheinen nach Monaten zu zählen, wissen aber nicht, wieviel Tage ein solcher Monat hat, sie kennen nur seinen Beginn und sein Ende, die mit Namen benannt erscheinen<sup>17</sup>.

Ähnlich ist auch die Zeitmessung bei den Bangala. Die Bangala-Arbeiter am oberen Kongo schnitzen für jeden abgelaufenen Arbeitsmonat einen Mond in ein Stück Holz, von feststehenden Monatsnamen wird aber nichts erwähnt. Man zählt nach Nächten (arabisch?). Bei Neumond werden Tänze abgehalten und so kennzeichnet man die einzelnen Monate<sup>18</sup>. Die Mandja beachten wohl die Monde, zählen sie aber im allgemeinen nicht. Der Mondmonat ist begrifflich kaum erfaßt und man weiß nicht, welche Zeit zwischen den Monden der Trockenzeit verstreicht. Sie sollen auch nicht wissen, was ein Jahr ist. Die ersten vier Monate der Regenzeit sind jedoch einzeln benannt. Für Mondphasen als Bezeichnung der Nacht sind einzelne Ausdrücke vorhanden<sup>19</sup>. Im Aruwimi-Distrikt machen sich arabische Kalendereinflüsse bemerkbar<sup>20</sup>. Die Baluba westlich des Tanganjikasees haben eine ziemlich hoch entwickelte Zeitrechnung. Mit dem ersten Neumond zu Beginn der Regenzeit setzt das neue Jahr ein. Wie die Baluba, so zählen auch die Baholoholo 12 Monate im Jahre<sup>21</sup>. Die Basonge, zu den Lundastämmen gehörig, betrachten den Mond als ihren Zeitmarker. Sie zählen aber nicht die Monate, haben auch keine Wocheneinteilung und auch der Begriff des Jahres ist ihnen fremd. Sie rechnen nach Regen- und Trockenzeiten. Es ist ihnen jedoch unmöglich, die Dauer einer Regenzeit in Mondmonaten auszudrücken. Sie haben die Monate nie gezählt<sup>22</sup>.

Wir haben hier die Zeitrechnung einiger Hackbauerstämme wieder-

<sup>16</sup> J. VAN DEN PLAS, *Les Kuku*, Bruxelles 1910, S. 311 u. 317.

<sup>17</sup> J. HALKIN, *Les Ababua*, Bruxelles, S. 461.

<sup>18</sup> J. H. WEEKS, *Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River*, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* 39, 1909, S. 421. — ED. DE JONGHE, *Les Bangala*, Bruxelles 1907, S. 269, 297, 325.

<sup>19</sup> F. GAUD, *Les Mandja*, Bruxelles 1911, S. 379.

<sup>20</sup> J. FRÄSSLE, *Negerpsyche im Urwald am Lohali*, Freiburg i. Br. 1926, S. 88.

<sup>21</sup> R. SCHMITZ, *Les Baholoholo*, Bruxelles 1912, S. 447.

<sup>22</sup> CYR. VAN OVERBERGH, *Les Basonge*, Bruxelles 1908, S. 383.



gegeben, die wohl zum Großteil mutterrechtlicher Hackbauerkultur angehören, und trotzdem können wir keinen wesentlichen Unterschied in der Zeitrechnung zwischen diesen und den bereits angeführten Altstämmen feststellen. Hier wie dort haben wir das Naturjahr, das eine rechnerische Einteilung in bestimmte Zeiteinheiten nicht kennt. Wenn auch in beiden Kultur- und Wirtschaftskomplexen der Mond mehr oder weniger beobachtet wird und in der Zeitrechnung seine Verwertung findet, so können wir doch auf Grund dieser Tatsachen nicht von einem Mondjahr sprechen. Und von einem rechnerischen Prinzip wie in den Hochkulturen ist schon gar nicht die Rede.

Je näher wir an die Westküste (Kongomündung) herankommen, desto mehr machen sich Spuren fremder Einwirkungen in der Zeitrechnung bemerkbar. Die Bambala, Bayaka und Bahuana haben die Viertagewoche<sup>23</sup>, desgleichen die Basundi, Babuendi und Bakongo<sup>24</sup>. Wenn man aber bei den Bakongo von einem Jahre spricht, so gebraucht man oft den Ausdruck für die kalte Jahreszeit am Beginn der Trockenzeit, aber noch öfter *mvu*, d. h. Jahreszeit, und wenn man sich genauer ausdrücken will, spricht man von einem *mvu amputu*, d. h. Jahr der Weißen<sup>25</sup>. An der Loangoküste ist durchwegs die Viertagewoche verbreitet, die auf Beziehungen nach dem Sudan hinzuweisen scheint, im besonderen nach dem Hochkulturgebiet von Benin. GRAEBNER schrieb die viertägige Marktwoche zwar dem westafrikanischen freimutterrechtlichen Kulturkreis zu, doch sprechen gewichtige Gründe dagegen<sup>26</sup>.

Aus dem Hochland von Angola berichtet SCHACHTZABEL<sup>27</sup> die Ackerbauwirtschaft als die Grundlage der Zeiteinteilung. Das Jahr wird in vier Teile gegliedert und beginnt mit der Regenzeit, in der die Felder bestellt werden. Die weitere Einteilung wird durch die Mondphasen bestimmt, so daß man nach unserem Sprachgebrauch von „Monaten“ sprechen kann. Den Monaten gibt man aber keine bestimmte, feststehende Namen.

Nirgends in den angeführten Beispielen können wir eine Einteilung in Wochen, wenn wir von der Viertagewoche absehen, feststellen. Nach PANCRITIUS müßte dies aber doch in der Bodenbaukultur der Fall sein. Daß sie überall verlorenging, ist wohl kaum anzunehmen, zu sehr deutet das Fehlen auf ein negatives Resultat. Der sogenannte Mondkalender der Mutterrechtskultur steht auf schwachen Füßen. Nicht einmal die Ansätze zu einer Wochenbildung können wir wahrnehmen.

Nachdem wir diese Feststellungen gemacht haben, müssen wir wohl aber auch sagen, daß, solange wir es mit einem Naturjahre zu tun haben, es schwer sein dürfte, Kulturbeziehungen mit Hilfe des Naturjahres nachzuweisen. Zu sehr ist das reine Naturjahr an die Umwelt gebunden und kann restlos aus dieser erklärt werden. Es versagt also hier das Formkriterium. Ebenso ist

<sup>23</sup> E. TORDAY and T. A. JOYCE, JRAL, XXXV, 1905, S. 413; XXXVI, 1906, S. 47, 291.

<sup>24</sup> L. HENNING, Die Kongoausstellung in Brüssel-Tewueren 1897, Globus, LXXII, 1897, S. 102.

<sup>25</sup> JOHN H. WEEKS, Among the primitive Bakongo, London 1914, S. 308.

<sup>26</sup> Vgl. meine Studie: Die viertägige Marktwoche in Afrika, „Anthropos“, XXIV.

<sup>27</sup> A. SCHACHTZABEL, Im Hochland von Angola, Dresden 1923, S. 85.

eine ganz rohe Beobachtung des Mondes für die Zeiteinteilung, wie wir sie bereits kennengelernt haben, für den Nachweis von Kulturbeziehungen nicht zu gebrauchen. Der Mond mit seinen Phasen ist überall der gleiche, die Aufmerksamkeit der Menschen hat er seit der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart auf sich gelenkt. Vom Standpunkte der kulturhistorisch vergleichenden Kalenderkunde ist da wenig zu machen. Einem völlig anderen Bilde begegnen wir aber bei den höheren Kalenderformen.

Damit gelangen wir zum dritten Teil unserer Untersuchung.

Dr. FRITZ RÖCK, den wir als den Begründer der kulturhistorisch vergleichenden Kalenderkunde bezeichnen können, ist in zahlreichen Arbeiten den Wanderungen und der Verbreitung höherer Kalenderformen nachgegangen. Es hat sich gezeigt, daß wir gerade in der Kalenderkunde in der Lage sind, den Kulturausstrahlungen älterer und jüngerer Hochkulturen folgen zu können und daß es nicht ausgeschlossen erscheint, von dieser Seite aus zu einer Chronologie dieser Kultureinflüsse zu gelangen. Auch wir bekennen uns zu jener Forschungsweise, die in diesen Fällen, von den jüngsten Kulturkomplexen ausgehend, nach Abhebung der jeweils jüngsten Kulturelemente und Kulturschichten zu älteren Kulturen zu gelangen sucht, was gewiß schließlich auch einen wertvollen Beitrag zur kulturhistorischen Ethnologie engeren Sinnes bedeutet. In den von uns untersuchten Einflüssen der Hochkulturen auf die Tiefkulturen, die wir in der Kalenderkunde auf das genaueste untersuchen und verfolgen können, begegnen wir einem Gedanken, der von P. WILHELM SCHMIDT in dem Werke „Völker und Kulturen“ niedergelegt wurde: „Man darf sich aber fragen, ob nicht doch die Kenntnis der Entwicklung der Hochkulturvölker Licht werfen würde auf die Entwicklung der niederen Kulturen. Mir scheint das in hohem Grade der Fall zu sein bei den letzten Stufen dieser niederen Kulturen, die, wie ich glaube, größtenteils nichts anderes sind als Gesamtprodukte einer Einwirkung von Hochkulturen auf ältere Tiefkulturen.“

Als wir von der Viertagewoche sprachen, haben wir bereits auf den hochkulturellen Einfluß hingewiesen, der u. a. in der Viertagewoche seinen Ausdruck findet. Allerdings wurde noch nicht untersucht, auf welchem Wege die viertägige Marktwoche nach Afrika gelangte. Wir sind aber in der Lage, eine Reihe orientalischer Kalenderelemente bei den verschiedensten Stämmen in Afrika nachzuweisen, so besonders in Ostafrika, wo vielfach persisch-indisch-arabische Handelsverbindungen mit dem Inneren des Kontinentes, z. B. die Plejadenrechnung, die Rechnung nach Dekaden, verschiedene Neujahrsszeremonien nebst Elementen der materiellen Kultur erklären<sup>28</sup>. Die lebhafteste Begrüßung des neuen Mondes in Afrika wird sowohl bei den Viehzüchtern als

<sup>28</sup> Vgl. meine Arbeiten: Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme, „Anthropos“, XXV, 1930, S. 316—321; Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau, Zeitschrift für Ethnologie, LXI, 1930, S. 321—337; Die arabisch-persisch-indische Kultur und ihre Beziehungen nach dem Inneren des Kontinentes, Forschungen und Fortschritte, VII, 1931, Nr. 13; Die Zeitrechnung der Wadschagga, Internationales Archiv für Ethnographie (unter der Presse); Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas, Mitt. der Anthropol. Ges. in Wien, 1931.

auch bei den bodenbauenden Völkern berichtet. Daran dürfte auch mit das Eindringen des arabischen Mondjahres schuld sein, dem wir in zahlreichen Spuren begegnen. Es ist jedoch hier nicht unsere Aufgabe, den Einflüssen orientalischer Hochkulturen in Kalenderfragen nachzugehen, sondern wir wollen nur an der Tatsache festhalten, daß solche Einflüsse bestehen und sich bis auf den heutigen Tag, wenn auch oft in verdorbener Form, erhalten haben. Solchen Einflüssen ist aber das Vorkommen von Wochen bzw. von einzelnen Tagegruppen in den Tiefkulturen zuzuschreiben — zumindest glaube ich dies in meinen oben angeführten Arbeiten bewiesen zu haben — und es besteht wohl keine rechte Möglichkeit, diese einfach aus den Tiefkulturen heraus erklären zu können. Es ist also keineswegs statthaft, die Einteilung des Mondumlaufes in Wochen (oder seien es auch engere Zeitabschnitte in irgendwelcher Form, die auf rechnerischem Prinzip beruhen) in die mutterrechtliche Bodenbaukultur zu verlegen, ohne die in Betracht kommenden Verhältnisse innerhalb der Hochkulturen untersucht zu haben.

Fassen wir zusammen: Der Mond als Zeitmesser wird bereits in den uns ältest erreichbaren ethnologischen Kulturen verwendet, findet sowohl bei Jägern und Sammlern, Bodenbauern und Viehzüchtern Verwendung, als auch bei den Hochkulturen späterer Zeit, wo seine wechselnde Gestaltung in ein bestimmtes System gebracht wird. Dieses beruht auf einer höheren astronomischen und rechnerischen Erfahrung, die in den Tiefkulturen nicht vorhanden ist. Die Zeitrechnungsverhältnisse der Tiefkulturen (Jäger und Sammler, höhere Jäger, Hackbauer, Viehzüchter) bestehen im wesentlichen aus einem Naturjahre, das in der Beobachtung der Naturverhältnisse und in der Beachtung der wirtschaftlichen Verhältnisse zum Zwecke der Zeitmerkung gipfelt. Verschiedene Kalenderelemente können aus dem Bereiche der Hochkulturen in die Tiefkulturen herabsinken und geben uns chronologische Haltepunkte, von denen ab solche Einflüsse bestimmt werden können. Die Annahme, daß die Wocheneinteilung des Mondumlaufes von der Frau erfunden wurde, entbehrt wohl jede nähere Begründung.







## Iloko Substantives and Adjectives.

By MORICE VANOVERBERGH, C. I. C. M., Belgian Missionary, Kabugaw-Apayaw, Mountain Province, Philippine Islands.

### Part I: The Substantive.

#### I. Gender.

In Iloko there is no gender grammatically. The sex of living beings is indicated:

##### 1. By a different word:

##### Examples:

<i>amá</i> and <i>iná</i>	father and mother.
<i>ulitég</i> and <i>íkit</i>	uncle and aunt.
<i>káyon</i> and <i>ípag</i>	brother-in-law and sister-in-law.
<i>baró</i> and <i>balásan</i>	young man and girl.
<i>lakáy</i> and <i>bakét</i>	old man and old woman.
<i>bolá</i> and <i>takón</i>	boar and sow.
<i>kawítan</i> and <i>dumalága, úpa</i> or <i>pamusián</i>	cock and hen (young), hen or layer.

##### 2. By the apposition of *a laláki*, male, and *a babái*, female.

##### Examples:

<i>ti áso a laláki</i>	the male dog.
<i>ti áso a babái</i>	the bitch.
<i>ti kaldín a laláki</i>	the he-goat.
<i>ti kaldín a babái</i>	the she-goat.
<i>ti kabáyo a laláki</i>	the stallion.
<i>ti kabáyo a babái</i>	the mare.
<i>ti púsa a laláki</i>	the tomcat.
<i>ti púsa a babái</i>	the female cat.

#### II. Plural.

I. Except for the substantives recorded below (III, 1), the form of the substantive in the singular is used also for the plural, without any modifications. If an article or demonstrative accompanies the substantive, the number of the former will ordinarily indicate the number of the latter; if there is only a ligature, however, there is nothing in article or substantive to determine the number, and the context alone must show if the substantive is in the singular or in the plural. It should be noted that the Iloko abhor the multiplication of articles in the plural in the same sentence. To say: the houses of the men, the Iloko will say: *dagiti baláy ti táo*, rarely: *dagiti baláy dagiti táo*.

##### Examples:

<i>dagiti baláy</i>	the houses.
<i>pakaném dagiti áso</i>	feed the dogs.
<i>addá kadagiti baláy</i>	it is in the houses.

<i>dagitáy a púsa</i>	these cats.
<i>dagitá bábuy</i>	those hogs.
<i>dakamí ti lakáy</i>	we are the old ones.
<i>adú ti áso</i>	there are many dogs.
<i>awán ti matáda</i>	they have no eyes.
<i>dagití baláy ti áso</i>	the kennels.
<i>ibagám kadagití bináon ti tagamaníla</i>	tell it to those who were sent by the Manila people.

II. As a general rule, when a special stress has to be laid on plurality, or when the plural has absolutely to be distinguished from the singular, the first open syllable of the substantive, together with the next consonant if there is any, will be reduplicated. The Iloko will rarely use the form of the plural with both a substantive in the nominative and one in the genitive in the same sentence. The article may keep its form of the singular with a substantive in the genitive plural, and will ordinarily do so if another article in the plural appears in the same sentence.

#### Examples:

*baláy, balbaláy*, houses; *áso, as-áso*, dogs; *silid, silsilid*, rooms; *táo, tattáo*, men; *nuán, núnuan*, carabaos; *táwa, tawtáwa*, windows.

<i>dagití balbaláy ti táo</i>	the houses of the man (or, men).
<i>dagití baláy ti tattáo</i>	the houses of the men.
<i>ti baláy dagití tattáo</i> or <i>ti baláy ti tattáo</i>	the house of the men.
<i>addá kadagití táwa ti balbaláy</i>	it is at the windows of the houses.
<i>kitáem dagití silid ti balbaláy</i>	look at the rooms of the houses.

III. 1. The following words form their plural by reduplicating the first consonant of their second syllable, and, according to the rules of the accent given above, if the first syllable bears the accent in the form of the singular, the second one will bear it in the form of the plural. These forms have to be used and the forms of the singular are not allowed, whenever the substantives are in the plural.

#### Example:

*amá, amamá*, fathers; *iná, inná*, mothers; *apó, appó*, grandfathers, grandmothers, grandparents, grandchildren, gentlemen, ladies; *aná, annák*, sons, daughters, children; *ádi, addí*, younger brothers, younger sisters; *asáwa, assáwa*, husbands, wives; *ubín, ubbin*, children, servants; *babái, babbái*, women; *laláki, lalláki*, men; *iná, inná*, girl friends<sup>1</sup>.

2. Most substantives allowing the use of the article *ni* and not mentioned in the preceding rule, form their plural by simply reduplicating their initial open syllable. The same rule applies to words formed with the prefixes *ma* and *ka*.

#### Examples:

*ulitég, uulitég*, uncles; *íkit, iíkit*, aunts; *káyon, kakáyon*, brothers-in-law; *ípag, iípag*, sisters-in-law; *siúman, sisiúman*, stepsons, stepdaughters; *gayyém, gagayyém*, friends; *kabsát, kakabsát*, brethren; *kasinsín, kakasinsín*, cousins; *kailián, kakailián*, townmates;

<sup>1</sup> At the same time, these words have a second kind of plural, formed from their first one according to the preceding general rule. Ex.: *ammá, am-ammá*, fathers; *inná, in-inná*, mothers; *appó, ap-appó*, grandfathers, &c.



*kabágis, kakabágis*, brothers, sisters; *kaaróba, kakaaróba*, neighbors; *masírib, mamasírib*, wise; *mainel, mamainel*, valiant<sup>2</sup>.

3. The following words form their plural by the reduplication of their first open syllable followed by a reduplication of the initial consonant.

Examples:

*baró, babbaró*, young men; *balásan, babbalásan*, girls; *lakáy, lallakáy*, old men; *bakét, babbakét*, old women; *bálo, babbálo*, widowers, widows.

### III. Formation of Substantives.

I. In general the substantive in Iloko is a simple stem.

Examples:

*tali*, rope; *lalat*, leather; *lúpot*, cloth; *káyo*, wood; *damíli*, clay; *atép*, roof; *rikép*, door.

II. Nevertheless the addition of prefixes, infixes and suffixes may form substantives with a special meaning. The prefix *ka*, for instance, either by itself or in combination with others, occurs very often in the formation of substantives, and when the original prefixes *ma* and *na* are changed into *ka*, this may mean that the original adjectival form has become a real substantive. When the word includes the notion of the past tense, the prefix *ka* is often changed into *kina*.

Examples:

*dagiti kaikarián* (from *maikari*, it is worth), the merits; *ti kaipaayán* (from *maipaáy*, it is convenient, useful), the utility; *ti kabaélák* (from *mabaelán*, to be able), my power, what I can; *iti kasanoánanna* (from *masanoánan*, future), before; *iti kasakbáyanna* (from *masakbáyan*, future), before; *ti kaibatúgan* (from *maibatug*, to be put on a line), the equal worth; *ti kasakúpan* (from *masakúpan*, to rule, to have under one's jurisdiction), the jurisdiction; *iti kalpasánna* (from *malpás*, it is finished), after; *ti kayulógan* (from *mayúlog*, to be translated), the meaning; *ti kaipapanán* (from *maipapán*, concerning), the meaning; *ti kalintegán* (from *malintegán*, to be made straight), the right; *ti kaawátak* (from *maawátan*, to understand), how I understand it; *kayaríganna* (from *mayarig*, to be compared), example, instance, something like it; *a kas karbenánna* (from *rebbén*, duty), as it should be; *iti kabigatánna* (from *mabigatán*, to stay, to be delayed till the next morning), the next morning; *idi kinabigatánna*, the next morning (past).

III. Besides a few forms which may be used either as adjectives or as substantives, and which we shall treat under the adjective, the following are the most important forms of substantives in *ka*:

1. Abstract substantives are formed by joining the prefix *ka* or *kina* (which is really a form of the past, although in the present instance all idea of a past tense is absent) to the word as it stands, with or without prefixes, infixes or suffixes. The difference between *ka* and *kina* is very slight and often both may be used indifferently; it may be said in general, however, that the prefix *ka* is nearly always preferred when there is question of dimensions

<sup>2</sup> The same rule applies also to a few adjectives used as substantives and having no original prefix. Ex.: *bassít, babassít*, small ones; *dakkél, dadakkél*, large ones, parents; *baknán, babaknán*, rich ones; *bulsék, bubulsék*, blind; *kubbó, kukubbó*, hunchback; *pankis, papankis*, cross-eyed; *buldín, bubuldín*, blind in one eye; *pílay, pipílay*, lame.

or quantities, while the prefix *kina* predominates when immaterial qualities are referred to.

#### Examples:

*ti kanáto*, the height; *ti kaatiddág*, the length; *ti kaakába*, the breadth; *ti kaláwa*, the width; *ti kaunég*, the depth; *ti kaláyag*, the height in stature; *ti kaadú*, the quantity; *ti kaaddá*, the existence; *ti kaawán*, the absence; *ti katúdona*, the time of the rain; *ti kalam-ékna*, the time of cold weather; *ti kabassít*, the smallness; *ti kamaoná*, the foreleg; *ti kamaúdi*, the hind leg; *ti katankén* or *ti kinatankén*, the hardness; *ti kadakkél*, the bigness; *ti kinadakhél*, the greatness; *ti kinasíppét*, the virtue; *ti kinaimbág*, the kindness; *ti kinasíkap*, the craftiness; *ti kinalaín*, the cleverness; *ti kinasam-ít*, the sweetness; *ti kinadaég*, the majesty; *ti kinasírib*, the wisdom; *ti kinadákes*, the badness; *ti kinatáo*, the humanity; *ti kinaubín*, the childhood; *ti kinamaúyon*, the insanity; *ti kinasiasíno*, the nature; *ti kina-bumaró*, the youth; *ti kinaagtutúbo*, the youth; *ti kinailubónan*, the lust; *ti kinamanannaási*, the mercifulness; *ti kinanakmán*, the prudence; *ti kinaagnanáyon*, the eternity; *ti kina-mananlilípat*, the forgetfulness; *ti kinamananaó*, the loquacity; *ti kinaagpaysó*, the truth; *ti kinamanagbásol*, being a sinner; *ti kinamanagayát*, the loving nature; *ti kinamanna-kaáwat*, the facility in understanding; *ti kinamarigrígat*, the difficult state<sup>3</sup>.

2. A few substantives are formed by adding the prefix *ka* to the stem and reduplicating its initial open syllable. These forms give the stem a second meaning derived from the principal one, and ordinarily refer to its intimate nature, indicating a more abstract notion than the one indicated by the stem.

#### Examples:

*ti kababagás* (from *bagás*, rice), seed, contents; the essence, the pith, the meaning; *ti kasasáad* (from *sáad*, place), the position, the social standing; *ti katatáo* (from *táo*, man), human nature; *ti kababalín* (from *mabalín*, to be able), the habit, the custom; *ti katatápok* (from *tápok*, dust), the state of dust; *ti kagagapóna* (from *gapó*, from), its origin; *ti katitimbéna* (from *timben*, weighing), its equivalent; *ti kananákem* (from *nákem*, will), the idea, the opinion, the purpose; *ti kadadagá* (from *dagá*, earth, soil), the nature of the soil; *ti kasisígud* (from *sígud*, from the beginning), the habit, the custom.

3. The place where plants, &c., exist in great quantities is often indicated by joining the prefix *ka* and the suffix *an* to the name of the plant, &c.

#### Examples:

*niúg*, cocoanut, *kaniúgan*, cocoanut grove; *sabá*, banana, *kasabaán*, banana plantation; *róot*, grass, *karoótan*, a place full of grass; *bólo*, bamboo, *kaboloán*, a place full of bamboos; *káyo*, tree, *kakayoán*, a place full of trees; *pan-áw*, cogon grass, *kapán-áwan*, a place full of cogon grass; *bákir*, forest, *kabakíran*, a forested place; *siít*, thorn, thorny plant, *kasiítán*, a place full of thorny plants; *bató*, stone, *kabatoán*, a place full of stones; *dárat*, sand, *kadarátan*, a place full of sand.

4. Companionship is indicated by joining the prefix *ka* (*kina* for the past) and, in some instances, also the suffix *an* to the word. Here the prefix *ka* includes the notion of concomitance.

<sup>3</sup> When the initial open syllable of the stem is reduplicated together with the next consonant if there is any, this form has more or less the meaning of the English "the time of", which is easily understood when one knows that the same reduplication, when used with verbal stems, represents the English progressive form. Ex.: *ti kalaklakána*, the time of its being cheap; *ti kalinlínakna*, the time of its being calm; *ti kaaw-awánna*, his being absent.

## Examples:

*adal*, learning, *kaadal*, classmate; *nagan*, name, *kanagan* or *kanaganan*, namesake; *lúgan*, riding, *kalúgan* or *kaluganan*, fellow passenger; *ringór*, quarrel, *karingór*, with whom one quarrels; *baláy*, house, *kabbaláy*, housemate; *páda*, same, *kapáda*, equal; *saó*, word, *kasaó*, with whom one speaks; *iddá*, lying down, *kaiddá*, companion in bed; *rúpa*, face, *karuprúpa*, whom one resembles; *bátug*, front, *kabátug*, in front of which something stands; *tálon*, rice field, *katalónan*, somebody working a rice field for its owner with whom he divides the products; *amá*, father, *kaamá*, having the same father; *iná*, mother, *kainá*, of the same mother; *sígud*, originally, *kasígud*, what one has, &c. from the beginning, first wife, first husband, guardian angel; *tawén*, year, *katawén*, born the same year; *bágis*, intestines, *kabágis*, brother, sister; *bessát*, equality in length, *kabsát*, brother, relative; *anák*, son, daughter, *kaanakán*, nephew, niece; *giddán*, concurrence, *kagiddán*, with whom one does the same work, &c.; *ili*, town, *kaillán*, fellow citizen; *sinsín*, one for each, *kasinsín*, cousin; *páda*, equal, *kapadpádana*, its equal; *úlog*, translating, *kaúlog*, meaning, translation; *baín*, shame, *kabaín*, whom one respects; *náyon*, addition, *kanáyon*, continuation, part; *kinaadal*, former classmate.

*kinalugánanna ni Juán*  
*ni Ana ti kiningingórko*  
*kailiák dagitá*  
*asín ti kasaóm*  
*saánna a kinabaín*  
*diák karuprúpa ni Juána*  
*dagitáy ti kinaáadalmi*

John was his fellow passenger.  
 I quarrelled with Ann.  
 those are my fellow citizens.  
 to whom do you talk?  
 he did not respect him.  
 John does not resemble me.  
 these ones were our classmates.

5. To indicate the degrees of kindred the complex prefix *kapi* or *kapin* is joined to the cardinal numbers from two up, in the following way. The first degree is *kasinsín*.

## Examples:

*kapiduá*, second cousin; *kapitló*, third cousin; *kapinpát*, fourth cousin; *kapinlimá*, fifth cousin; *kapin-inném*, sixth cousin; *kapinpitó*, seventh cousin; *kapinwaló*, eighth cousin; *kapinsiám*, ninth cousin; *kapinpulló* or *kapinsanapúlo*, tenth cousin, &c.<sup>4</sup>

6. The concept of reciprocity, rivalry, going and coming back, &c., is expressed in Iloko by the insertion of the infix *inn* or by the reduplication of the first two syllables of the stem or by both; the suffix *an* is sometimes joined to these forms. The last consonant of the reduplicated syllables either stands as it is or is dropped or is superseded by the ligature *n*; if there is no consonant and the syllable ends in a vowel, the ligature *n* is sometimes joined to it. Daily use has to teach the student which form is required, as everything depends on euphony. When these combinations are preceded by the prefix *ka* (*kina* for the past), the notion of companionship is added to that of reciprocity, &c.

## Examples:

*kinneimmég*, catching one's playmates; *binnátok*, catching one's playmates diving; *dinnánug*, cuffing one another; *sinnipát*, slapping one another; *kinniki*, tickling one another;

<sup>4</sup> a) To indicate relationship in mixed degrees the principal word is followed by the term indicating the degree of kinship in the genitive. Ex.: *ulitég ti kasinsín*, uncle (first cousin of one's father or mother); *kaanakán ti kapiduá*, nephew, niece (son, daughter of one's cousin in the second degree); *íkit ti kapitló*, aunt (third cousin of one's father or mother). b) To ask in what degree somebody is related to another person, the Iloko use the form: *agkapin-anó?* Ex.: *agkapin-anókayo ken Juán*, in what degree are you related to John?



*linnáaw*, shouting for the loudest; *kinnagát*, biting one another; *binnáut*, whipping one another; *tinnaráy*, racing; *binnátag*, on a line; *niwanntwat*, mouth to mouth; *rupanrúpa*, face to face; *ayanayát*, mutual love; *dákes a kuyogkúyog*, bad companions; *buanbuán*, entirely broken up; *kinnalikali*, a kind of play in which children imitate a hen defending her chicks against the hawk; *tinnakáwan*, stealing from one another; *pinnitákan*, throwing mud at one another; *kasinnalísal*, one with whom one contrives for the mastery; *kapinnatigmáan*, one with whom one exchanges good advice; *kainnágaw*, one of two who rob one another; *káliwanliwá*, one of two who console one another; *katinnulontúlon*, one of two who help one another; *kaayanayát*, one of two who love one another.

*kinalainlaúlok ni inák*

*katinnalentalékmo ni Ana*

*kinaayanayátko daytóy*

I and my girl friend cajoled one another.

you and Ann rely on one another.

I loved this one with the same love he bore me.

*makitatayonto ití rupanrúpa*

*kinainnágawmi daydiáy*

*agsaókayo ití niwanntwat*

we shall see him face to face.

we and that one robbed one another.

talk mouth to mouth.

IV. The suffix *an* is used to form some substantives in which it retains its real meaning or notion of place. Cfr. also III, 3. That this suffix is a real locative will be explained more extensively under the verb. The prefixes *pag* and *ka* may be joined to a few words in *an* without including any verbal notion.

#### Examples:

*gagantinan*, balance; *payátan*, footstep (to enter a carriage), *leleggakán*, where (the sun) rises; *sasakayán*, ship; *gayádan*, skirt (of a garment); *warnákan*, newspaper; *bobonán*, ridge (beams upon which the thatch, &c. of the ridge rests); *kakaptán*, rail (of stairs); *yubuyúban*, bellows; *gilinan*, grinder; *balkótan*, wrapper; *sagátan*, strainer, filter; *timbenán*, balance; *aanakán*, womb; *liliktádan*, rope preventing the ladder from falling when it is inclined outward; *ti addaán*, the one who has; *ti awanán*, the one who has not; *baláy a natayán*, house where is a dead person; *pagkakarambáan*, the place where the jars stand; *pagbagasán*, recipient for rice; *pagbabanáan*, the place where the pots are cleaned; *pagapúgan*, recipient for lime; *pagdadalíkanán*, the place around the hearth; *pagasinán*, saltcellar; *pagilián*, fatherland, one's country; *pagsoóran* or *kasoóran*, the place above the hearth where the soot gathers; *kalasúgan*, gutter; *kadsaáran*, floor; *ka-poonán*, genealogy; *kaputótan*, generation<sup>5</sup>.

V. A combination which occurs mostly in names of trees, colors, &c., is formed by the addition of the prefix *pan* and the suffix *en*, or sometimes only the suffix *en*, to the stem. This form very often indicates a certain similarity of the object in question with what the stem implies.

#### Examples:

*pamamitién*, *Ficus* sp. (a tree having some similarity with the *balíti*, *Ficus* sp.); *panalayápen*, *Champereia manillana*. Merr. (a tree having some similarity with the *daláyap*, lemon); *pamittaúgen*, *Calophyllum* sp. (a tree having some similarity with the *bit-taug*, *Calophyllum inophyllum*); *panan'tinen*, a tree having some similarity with the *kantinen*, *Cedrela* sp.; *panurandónen*, *Trema orientalis*. Bl. (a tree having some similarity with the *urandón* *Wikstroemia ovata*. Mey); *panlonbóyen*, *Memecylon ovatum*. Sm. (a tree having some similarity with the *lonbóy*, jambool, *Eugenia jambolana*. Lam.); *panuplásen*, *Ficus* sp. (a tree having some similarity with the *uplás*, *Ficus* sp.); *panlankáen*, *Gelonium*

<sup>5</sup> The suffix *an* sometimes forms terms applied to people who have something to do with what the stem implies. Ex.: *manokán*, dealer in chickens; *babúyan*, dealer in hogs; *pandáyan*, smith; *adálán*, disciple.

glomerulatum. Hassk. (a tree having some similarity with the *lánka*, jack); *panantólen*, a tree having some similarity with the *santól*, *Sandoricum koetjape*. Merr.; *panapatúten*, a tree having some similarity with the *apátut*, *Morinda* sp.; *panardisen*, *Dipterocarpus grandiflorus*. Blanco (a tree having some similarity with the *kardis*, pigeon pea); *pamullilistuen*, a tree having some similarity with the *bullilisín*, green parakeet; *panindaráen*, light red (from *dára*, blood); *panlitémen*, leaden (from *litem*, lead color); *panlakayén*, chief (from *lakáy*, old man); *pamaknánen*, influential man (from *baknán*, rich); *panurayén*, person in authority (from *turáy*, authority); *paninaén* stepmother; *panulotén*, wavy (from *kulót*, curl); *panaráten*, sandy soil (from *dárat*, sand); *pannagoén*, grayish cock (from *ságo*, pus); *ubién*, *Artocarpus* sp. (a tree having some similarity with the *úbí*, yam); *salnéen*, *Vatica mangachapoi*. Blanco (a tree having some similarity with the *sálen*, pitch pine); *dapoén*, gray (from *dapó*, ashes); *lantoén*, green (from *lantó*, luxuriant, green); *billitén*, brown cock (from *billít*, bird); *darisáyen*, white-and-black cock (from *darisay*, superior quality); *lanawén*, white-and-red cock.

VI. The prefix *pa* forms many substantives, which very often include the meaning of instrumentality, even though the stems to which this prefix is joined have no verbal notion whatsoever.

#### Examples:

*pamatá*, spectacles (from *matá*, eye); *padapán*, runners of a sledge (from *dapán*, sole of the foot); *padíla*, tang of a knife (from *díla*, tongue); *padúlan*, pulverizer, a device for pulverizing the soil (from *dúlan*, table); *pasóno*, a short piece of rope fixed in the nose of a carabao and to which the regular rope is attached (from *sóno*, snout); *pakikít*, jack rafter (from *kikít*, little finger); *padatár*, a piece of woven bamboo used for fishing purposes (from *datár*, floor); *pasúli*, a triangular piece of timber used instead of the *posiló*, or angle brace (from *súli*, corner).

VII. A few substantives are formed by joining the prefix *pannaka* to the original substantive, to indicate a representative or substitute of what the original substantive implies.

#### Examples:

*pannakabagí*, representative (from *bagí*, body); *pannakaamá*, a person acting as father; *pannakainá*, a person acting as mother; *pannakaólo*, acting head; *pannakantwat*, spokesman (from *niwat*, mouth).

VIII. A very few substantives are formed with the prefixes *ag*, *nag*, *ma*, *na*, *tagi*, *paki* and *tari*.

#### Examples:

*agturáy*, ruler, a person having authority; *agtutúbo*, rising generation; *nagyán*, contents; *nagunég*, contents; *masakít*, a sick person; *nasakít*, sickness; *tagilípat*, oblivion, forgetfulness; *tagiláko*, merchandise, things for sale; *pakinákem*, thought; *tarikáyo*, timber.

## Part II: The Adjective.

### I. Ordinary Forms.

I. Most adjectives are formed by the addition of the prefix *na* to the stem. This prefix *na* is identical with the past form of the prefix *ma*, which in Iloko forms the real passive verb as we understand it in English; consequently these Iloko adjectives are of the same grammatical standing as the English past participle.

## Examples:

*naimbág*, good (intrinsically); *nasayáat*, good (extrinsically), nicea fine, beautiful; *nalain*, clever, beautiful; *nasipnét*, dark; *nalawág*, clear; *nakudrép*, dim; *natansit*, proud; *nakuspág*, conceited, arrogant; *nasam-ít*, sweet; *napáit*, bitter; *naalsém*, sour; *nalukmég*, fat; *nakottón*, thin, lean; *natakrót*, timid; *natadém*, sharp, *nanudél*, dull, blunt; *nanennén*, dull, stupid; *nalagdá*, strong (matter); *napigsá*, strong (living beings); *natáyag*, tall; *natakkón*, rare, scarce<sup>6</sup>.

II. A few adjectives, especially those indicating a bodily defect, consist of the simple stem without any additions; some of them, however, may be used with the prefix *na*.

## Examples:

*bulsék*, blind; *lugpi*, invalid; *buldín*, blind in one eye; *pílay*, lame; *pulták*, bald; *úmel*, dumb; *túlen*, deaf; *páwad*, with one arm, hand; *pankís*, cross-eyed; *kubbó*, hunch-back; *tuppól*, having lost one or more teeth; *rísay*, with ears torn; *tókon*, tailless (fowls); *pokól*, without fingers or toes; *rukapi*, with coupled teeth; *kuppít*, flat; *lampón*, long (hair); *kulót*, kinky, curly; *dánan*, old, used; *báak*, old, stale; *baró*, new; *ur-úray*, vile, despicable; *abábaw*, shallow; *adálem*, deep; *dakkél*, great, large; *bassít*, small, few; *adú*, many; *dákes*, bad; *barenbáren* vain, useless; *ubbáw*, unstable, superficial; *birkúg*, vagabond; *sapásap*, universal; *atiddág* or *atiddóg*, long; *ababá*, short; *akába*, broad; *akíkid*, narrow; *puráw*, white; *labán*, speckled, variegated; *baknán* or *nabaknán*, rich.

III. A very small number of adjectives are formed by the addition of the prefix *ma* to the stem. If the same stems allow both prefixes *ma* and *na*, the meaning of the adjective in *ma* is ordinarily more circumscribed than that of the adjective in *na*; e. g. *naínel* means strong, and is applied to beverages, tobacco, &c., *maínel* means valiant, and is applied only to men; *naúyon* means severe, unkind, &c., *maúyon* means insane; *nasakít* means sore, aching, sorry, &c., *masakít* means ill, sick.

## Examples:

*manákem*, judicious; *masírib*, wise, learned; *maíleg*, full-grown, strong.

IV. Adjectives indicating the material, composition, &c., of certain objects are formed by postponing the name of the material of which the object is composed or made to the name of the object itself, and connecting both by the ligature *a* or *na*, in the same way as the sex of living beings is generally indicated.

<sup>6</sup> 1. Adjectives applied to places or persons with plenty of animals, trees, &c., are formed by joining the prefix *na* to the name of the animal, tree, &c. Ex.: *naikán*, full of fish; *nanuan*, having many carabaos; *nakaldín*, having many goats; *namanók*, with many chickens; *nakáyo*, with many trees; *napágay*, rich in rice; *naróot*, full of grass; *nakarayán*, with many rivers; *nabató*, full of stones; *napirák*, with much money; *nakawés*, possessing many dresses; *natáwa*, with many windows; *narikép*, with many doors; *nasilíd*, having many rooms; *naagdán*, with many stairs; *naáarak*, with much wine; *naboók*, full of hair; *nasáka*, with many legs; *napúso*, loving (full of heart). 2. Adjectives indicating meteorological effects are formed by joining the prefix *na* to the words *ínit*, sun, *túdo*, rain, &c. Ex.: *natúdo*, rainy; *naínit*, sunny; *naánin*, windy; *naanép*, misty.



## Examples:

<i>ti káwar a balitók</i>	the gold chain.
<i>ti tulbék a pirák</i>	the silver key.
<i>ti pan-ór a káyo</i>	the wooden club.
<i>ti suáko a damili</i>	the clay pipe.
<i>ti rikép a landók</i>	the iron door.
<i>ti baláy a bató</i>	the stone house.

## II. Comparatives and Superlatives.

I. The comparative is formed by the reduplication of the initial open syllable of the stem together with the next consonant if there is any. The second member of the comparison is introduced by the conjunction *nem*.

## Examples:

*naim-imbág*, better; *dakdákes*, worse; *masirsírib* wiser; *ad-adálem*, deeper; *nanat-ndáto*, higher; *basbassít*, smaller, fewer; *ad-adú*, more; *nain-inpis*, thinner; *napápait*, more bitter; *at-atiddóg*, longer; *nail-ilét*, narrower; *nababbabá*, lower; *ab-ababá*, shorter; *natay-táyag*, taller.

<i>napudpúdawak nem síká</i>	I am whiter than you.
<i>bakbaknán ni Juán nem ni Gregório</i>	John is richer than Gregory.
<i>nain-inel daytáy na árak nem daytá</i>	this wine is stronger than that one.
<i>narugrugít ti bábuy nem ti púsa</i>	the pig is dirtier than the cat.
<i>naluklukmégka</i>	you are fatter <sup>7</sup> .

II. The relative superlative is formed by joining the prefix *ka* and the suffix *an* to the stem; sometimes the initial open syllable of the stem is reduplicated: in this case the superlative is more emphasized than when no reduplication occurs. In a few cases the original prefix remains. This form may be used as an adjective or as a substantive.

## Examples:

*ti kadakkélan* or *kadahlán*, the largest; *ti kaimbagán*, the best; *ti kasadután*, the laziest; *ti kasayaátan*, the nicest; *ti kasikkilán*, the toughest, the strongest; *ti katurdán* (from *turéd*), the boldest; *ti kabaknánan* the richest; *ti kasiríban* or *ti kamasiríban*, the wisest; *ti kapipigsáan*, the very strongest; *ti kababassítan*, the very smallest; *ti kalalakaán*, the cheapest, the easiest; *ti kamaudiánan*, the last; *ti kamatulán*, the most valiant.

<sup>7</sup> A kind of additional or conditional comparative, more or less translating the English concept "still more", is formed by the addition of the complex prefix *sumanka* to the stem. Very often the adverbs *ket* or *pay* follow the adjective. Ex.:

<i>no natansít ni Ana sumankatansít pay ni Mária</i>	if Ann is proud Mary is still prouder.
<i>no naulpít ní Pedro sumankaulpít ket ni Páblo</i>	if Peter is cruel Paul is still more cruel.
<i>no nasinpétka sumankasinpét pay ti ádim</i>	if you are virtuous your younger sister is still more virtuous.
<i>no túlen ti anakmo sumankatúlen pay ti ubinko</i>	if your daughter is deaf my boy is still more so.

*sumankatúlen*, worse; *sumankanróna*, more especially; *sumankasurók*, of greater excess; *sumankadakkél pay ti kaásim*, your mercy is still greater.

## Substantives:

<i>siká ti kasadutánda ámin</i>	you are the laziest of them all.
<i>dagiti kaaduánda</i>	the majority amongst them.
<i>ti kaimbagán dagiti tattáo</i>	the best of men.
<i>ti kapapaknián ti baláy</i>	the most retired place of the house.
<i>awán ti kasadutánna</i>	there is no lazier one than he (literally: he has no laziest).

## Adjectives:

<i>ti kasinpetán na ubin</i>	the most virtuous child.
<i>ti kasipuetán a silid</i>	the darkest room <sup>8</sup> .

## III. The absolute superlative is formed:

1. By the simple addition of the adverbs *únay* or *ingét* to the adjective; *únay* follows the complete adjective and is the most common form, *ingét* precedes the stem of the adjective and is used only in literature or flowery speech; the adjectives accompanied by *ingét* mostly precede the substantive.

## Examples:

*náinel únay*, very strong; *nalaká únay*, very easy, very cheap; *nanina únay*, very dear, very expensive; *narigat únay*, very hard, very difficult; *naliway únay*, very negligent; *nataunkén únay*, very hard; *naluknén únay*, very soft.

<i>ti ingét sam-it a tagapulót</i>	the very sweet sugar.
<i>ti ingét dalús a baláy</i>	the very clean house.
<i>ti ingét teppél a balásan</i>	the very pure girl.
<i>ti ingét sayáat a silid</i>	the very beautiful room.
<i>ti ingét alumámay a saó</i>	the very affable speech.
<i>ti ingét patég a káwar</i>	the very precious chain.

2. By the addition of the prefix *naka* to the stem and the reduplication of its first open syllable with the next consonant if there is any. This form also translates the English adjectives terminating in -ible, -able, -ful, &c. In a few cases the suffix *an* is added besides. When the stem begins with *ka*, the prefix becomes *na*.

## Examples:

*nakaang-ánot*, stinking very much; *nakataytáyag*, very tall; *nakadaldalús*, very clean; *nakapinpintás*, very beautiful; *nakasilsilén*, very brilliant; *nakalalláad*, very ugly; *nakasaksakit*, very sore, very sick; *nakapigpigsá*, very strong; *nakapuspúso*, very loving; *nakapalpalólo*, all too much; *nakaad-aduán*, very much, a great many.

*nakabutbutén* (from *butén*, fear), terrible; *nakabábain* (from *báin*, shame), shameful; *nakakatkatáwa* (from *katáwa*, laughter), ridiculous, provoking laughter; *nakaay-ayát*,

<sup>8</sup> 1. When the initial open syllable of the stem is reduplicated together with the next consonant if there is any, this form in *ka...an* includes the notion of exactitude, more or less representing the English "not too much and not too little". Ex.: *kais-isuánna* (from *isú*, it, it is), just enough; *kalallainánna* (from *lain*, cleverness, beauty), not excessive; *kabilbilgánna* (from *bíleg*, strength), grown up; *kaim-imbagánna* (from *imbág*, kindness, goodness), rather good; *kabanbannuágan* (from *bannuág*, full strength), grown up (literally: just at the time when one is strongest); *kaganganusánna a balásan* (from *ganús*, immaturity), a girl just grown up. 2. A kind of conditional or additional relative superlative, corresponding to the comparative explained above, is formed by the addition of the prefix *sumanka* and the suffix *an* to the stem. Ex.: *ti sumankadaksán a gásat*, the worst fate.

lovely; *nakaar-ariék*, disgusting, sickening; *nakakigkigtót*, startling; *nakaladladínit* or *nakalkaldáan*, sorrowful, sad; *nakaskasdáaw*, wonderful; *nakákaasi* (from *kaási*, pity), pitiful<sup>9</sup>.

3. By the use of the term *námak* introducing the sentence; this form is rarely used.

Example:

*námakto kad a liwliwáda*, their consolation will be very great<sup>10</sup>.

IV. To manifest their wonder or admiration for the intensity of a certain quality, the Iloko:

1. join the prefix *nag* to the stem indicating that quality, and ordinarily postpone the adverb *en* to the stem or, more commonly, to the last word of the sentence. To emphasize their admiration or the intensity of the quality in question, they sometimes join besides the suffix *an* to the stem; if both the suffix *an* and the adverb *en* are used with the same adjective, the suffix, of course, precedes the adverb.

Examples:

<i>nagdakkélánen</i> or <i>nagdakkélen</i>	how very great.
<i>nagadún</i>	so many, so much.
<i>nagbassíten</i>	how small, so few, so little.
<i>nagpigsá a kabáyon</i>	such a strong horse.
<i>naglukmegán ni Félixen</i>	how fat Felix is.
<i>nagadú ti ináladan</i>	how much they took.
<i>nagláaden</i>	how ugly.
<i>nagimbágen</i>	how well.
<i>nagrugíten</i>	how dirty.
<i>nagpúdawen</i>	how white.
<i>nagláwan</i>	how wide.
<i>nagsipnéten</i>	how dark.
<i>naglawágen</i>	how clear.
<i>nagpintásen</i>	how beautiful.
<i>nagsilén ti sinsinmon</i>	how brilliant is your ring.
<i>nagnúsíten</i>	how black.
<i>nagalásen</i>	how shocking.
<i>nagdákésen</i>	how bad.

2. Use the term *amanán* followed by the word indicating that quality; both are sometimes connected by the ligature *a* or *na*. In some districts they also use the terms *amáman* and *allék*.

<sup>9</sup> In some districts occurs a kind of relative superlative formed from this combination by joining the prefix *kaka* and the suffix *an* to the stem. Ex.: *kakaayatán*, the most lovely; *kakasdaáwan*, the most wonderful.

<sup>10</sup> A few adjectives allow a form of absolute superlative, which is made by the addition of the complex prefix *nai* or *nain* and the suffix *an* to the stem. In a very few cases this form excludes all notion of superlativeness. Cfr. The Verb (II. Prefixes, &c., E. The Prefix *MA*, II, Note b). Ex.: *naidaklán* or *naindaklán*, very great; *naindayáwan*, very illustrious; *naingasátan*, very blessed, very lucky; *nainnenennenán*, very stupid; *nainpaitán*, very bitter; *naihsaemán*, very painful; *nainsiríban*, very wise; *naindaksán*, very bad; *naindawelán*, very cruel; *nainpaglán*, very hard, very difficult; *nainsagudáyan*, very privileged; *naintalugadínan*, very privileged; *naisinpetán* or *nainsinpetán*, very virtuous; *naindukotán*, very anxious; *nainmanakmán*, very judicious; *nailanítan*, heavenly; *nailubónan*, wordly, lustful; *naindagáan*, earthly; *nainsairoán*, devilish; *nainkabsátan*, brotherly.



## Examples:

<i>amanán ti imbágna</i>	how great is his kindness.
<i>amanán kaadú ti intédna</i>	how much he gave.
<i>amanán kadakkélna na ikán</i>	what a large fish.
<i>amanán a nagadú ti táo</i>	how many men.
<i>amanán a ragsákkó</i>	how glad I am.
<i>amanán imbág ti baláymi</i>	how good is our house.
<i>amanán a donnóna</i>	how great is his love.
<i>amanán a kabassít dagiti gayyémmo</i>	how few friends you have.
<i>amanán ti panagraém dagiti annák kada-</i> <i>giti naganák kadakuáda</i>	how great is the respect shown by the children to their parents.

## III. Special Forms.

## 1. Coordinate Words.

I. Coordinate words are formed by joining the prefix *ag* (past *nag*) to the word as it stands, either a simple stem or a form in *ka*, *kapi* or *kapin*, *ka*, *inn*, &c.

## Examples:

*agadayó* (from *adayó*, far), to stand far apart; *aggayyémm*, to be friends; *agasideg*, to be near the one to the other;

*nagapó da Juan ken Santiágo*

John and James were grandfather and  
grandson respectively.

*agasáwada*

they are husband and wife.

*nagináda*

they were friends (girls).

*agkabsátkami ken José*

I and Joseph are brothers.

*agkabágiskami*

we are brothers.

*nagkaádalta*

we were classmates.

*agkaiddáda*

they lie down together.

*nagkabbaláyda*

they lived in the same house.

*nagkalúgankayo*

you were fellow passengers.

*agkanágankayo ken ulitégko*

you bear the same name as my uncle.

*agkaruprúpada*

they resemble one another.

*agkaamákami*

we have the same father.

*agkatnelda*

they are of the same valor.

*agkabagiánta*

we are relatives.

*agkasinsinda*

they are cousins.

*nagkailiánkami*

we were fellow citizens.

*agkapiduáda*

they are second cousins.

*nagkapinpátáda*

they were fourth cousins.

*agkasinnalísalda*

they are rivals.

*agkaayanayátáda*

they are people loving one another.

*agkatinnulontúlouáda*

they are people helping one another.

II. If the coordinate word indicates relationship and the names of the two relations are different, the more important one is chosen; e. g. with father and child, the term father will be used.

## Examples:

*agamáda*, they are father and child; *agináda*, they are mother and child; *agulitégkami*, we are uncle and nephew (or niece); *agikitta*, we are aunt and nephew (or nieec); *agsiúmanda*, they are stepparent and stepchild.

III. If there are more than two members, the initial open syllable of the word is reduplicated.

Examples:

*agaamáda*, they are father and children; *aguulitégkami*, we are uncle and nephews (or nieces, or both); *agaadayóda*, they stand far apart; *naggagayyémda*, they were friends; *agaapóda*, they are grandparent and grandchildren; *agkakabsátkami*, we are brothers; *nagkakaáddalda*, they were classmates; *agkakabbaláyda*, they live in the same house; *agka-kanagánanda*, they bear the same name; *nagkakaináda*, they had the same mother; *nagkakainelda*, they were of the same valor; *agkakailiánda*, they are fellow citizens; *agkakapit-lóda*, they are third cousins; *nagkakapinlimáda*, they were fifth cousins; *agkakatinnuloutúlonda*, they are people helping one another.

2. Recency.

To translate the notion of recency, freshness, &c., the prefixes *ka*, *apag* or *kapag* are joined to the stem, and, when the prefix *ka* is used, the initial open syllable of the stem is reduplicated together with the next consonant if there is any. Sometimes the reduplication occurs without the prefix:

1. The prefix *apag* forms only adjectives.

Examples:

*apaglúto*, just cooked; *apagbiút*, just a moment; *apaganák*, she recently gave birth to a child; *apagitlóg*, fresh egg; *apaglawág* (from *lawág*, light), very early in the morning; *apagbánon*, just up (from bed), convalescent; *apagasáwa*, recently married; *apagbalikás*, short time; *apaganem-ém*, just hot (not yet boiling);

*apagasáwakami*

we were recently married.

*apagbánon ni gayyémko*

my friend is convalescent.

2. The prefix *kapag* forms only substantives.

Examples:

*ti kapagas-asáwada*, their recent marriage; *kapagasawáan*, a couple recently married.

Examples:

3. The prefix *ka* forms both, adjectives and substantives, and the difference between the two may be very great, as will be made clear by the following example: *kayan-anákak* (adjective), I was born recently; *kayan-anákko* (substantive), I just had a child.

*kait-itlóg*, fresh egg; *kalutlúto*, just cooked; *kaar-arámid*, just made; *karúruar*, just come out, just born; *katugtugáw*, just seated; *kaid-iddá*, just lying down; *kaan-anák*, she recently gave birth to a child; *kapkapán*, just gone; *kaal-ála*, just taken; *kalepleppás*, just finished; *kasansanpét* or *sansanpét*, just arrived; *gapgapó*, just from; *kasibsibét* or *sibsibét*, just gone.

Substantives (subject of the sentence in the genitive): *kaal-álana*, he just took it; *kasansanpétko* or *sansanpétko*, I have just arrived; *kaan-anákna*, she recently gave birth to a child; *kapánpánawmo*, you had just gone away; *sibsibétna*, he has just gone; *gapgapók idiáy baláy*, I just came from my house; *kapatpatáyna*, he just died; *kaaw-áwatko*, I just received it.

Adjectives (subject of the sentence in the nominative):

*kalutlúto na inapúy*

fresh rice, rice just cooked.

*sibsibétkami* or *kasibsibétkami*

we were just gone.

*kaan-anák a babái*  
*karúruar na ubin*

a woman who recently had a child.  
newborn babe<sup>11</sup>.

### 3. Resemblance.

The concept of resemblance, likeness, imitation, &c., is expressed by modifying in several ways the term which indicates what something is like. Some of these forms are often real substantives.

1. By the addition of the prefix *sinan* or *sinin*, followed by a glottal catch when joined to a word beginning with a vowel.

#### Examples:

*sinanbaláy*, figure of a house; *sininsábun*, figure of a flower; *sinantáo*, figure of a man; *sinan-áso*, figure of a dog; *sinanbilóg* or *sinanbarauáy*, figure of a boat, the Great Bear; *sinanbalitók*, looking like gold; *sinanmayát*, he seems to be willing; *sinansaún na isú*, it does not seem to be he; *sinanbimmelbáliw*, he seems to have changed<sup>12</sup>.

2. By the reduplication of the initial open syllable of the stem with the next consonant if there is any, or by the reduplication of the first two syllables of the stem.

#### Examples:

*batbató* (from *bató*, stone), shell; *an-anák* (from *anák*, child), doll; *kapkappó* (from *kappó*, mussel), a kind of mussel resembling the *kappó*; *kakkatúday* (from *katúday*, *Sesbania grandiflora*), a kind of herb having some similarity with the *katúday*; *kamkampilan* (from *kampilan*, sword), a kind of beans, *Canavallia ensiformis*, DC.; *ar-arítos* (from *arítos*, earring), a kind of herb, *Heliotropium indicum*; *ragragádi* (from *ragádi*, saw), a kind of herb, *Achyranthes aspera*, L.; *malmallokón* (from *mallokón*, cup), a kind of ornamental plant, *Nothopanax cochleatum*, Miq.; *taptapinár* (from *tapinár*, cock's comb), cockscomb, *Celosia cristata*, L.; *kankanén* (from *kanén*, food), sweets; *babuyábúy* (from *bábúy*, hog), pill bug; *supotsúpot* (from *súpot*, purse), nettle rash; *buttubutuán* (from *buttuán*, wart), breadfruit not yet fully developed; *banabána* (from *bána*, pot), skull; *lansalansá* (from *lansá*, nail), malleolus; *akloakló* (from *akló*, ladle), shoulder blade; *dagumdágum* (from *dágum*, needle), sting (of a bee, &c.); *taotáo* (from *táo*, man), pupil of the eye.

3. By the addition of the prefix *mara*. One encounters the prefix *mara* either by itself, or with the suffix *an*, or with the infix *in*, or with both the infix *in* and the suffix *an*. But for a few words, in which *mara* appears regularly, this prefix is of very little use.

#### Examples:

*marapegpég* (from *pegpég*, broken rice kernel), grain not yet fully developed; *maradágum* (from *dágum*, needle), young cowpea; *marabúteg* (from *búteg*, snot), young betel nut; *marakápas* (from *kápas*, cotton), trees like *Pterocymbium tinctorium*, Merr. and *Thespesia lampas*, Dulz. and Gib.; *marabanbán* (from *banbán*, strip of rattan), nearly ripe; *maragampán* or *maragampánan* (from *gampán*, loose girl), frivolous; *marasa-*

<sup>11</sup> As may be seen by the above examples, when the word in *ka* is an adjective, either attribute or predicate, the subject of the sentence is in the nominative; when it is a substantive, either a mere noun or a verbal form in the Iloko substantival voice, the subject of the sentence is in the genitive. This will be explained more extensively under the Verb (I. Voices).

<sup>12</sup> *Sinan* is sometimes used by itself. Ex.: *úray sinán láen*, even though it be only something resembling it.



*gaysáyan* (from *sagaysáy*, comb), down of chicks; *marasiksikan* (from *siksik*, scales of fish), scaly (e. g. legs of chickens); *marabettakán* (from *betták*, bursting), full of fissures (e. g. the skin); *marasinádag* or *marasinadágan* (from *sádag*, leaning against), leaning, not erect; *marasinúkaw* or *marasinukáwan* (from *súkaw*, water lily), becoming sour (e. g. native drink made from sugar cane).

4. By the insertion of the infix *in*. This infix will be treated very soon.

#### Examples:

*pinag-ón* (from *pag-ón*, tortoise), hip roof; *minatá* (from *matá*, eye), open-worked basket. Cf. also the adjectival infix *um*, in its past form *imm*, under Verbs.

#### 4. Ownership.

Ownership is indicated by adding the prefix *akin* to the name of the object in possession; a glottal catch follows this prefix when the name in question begins with a vowel. Sometimes this prefix occurs in the form *makin* (*nakin* for the past).

#### Examples:

<i>ti akinbaláy</i>	the owner of the house.
<i>ti akinkuá</i>	the owner.
<i>ti akin-áso</i>	the owner of the dog.
<i>siák ti nakin-arámí</i>	I did it.
<i>ni gayyémko ti makinbásol itá</i>	that is the fault of my friend.
<i>awán ti akinkúkua itóy a púsa</i>	nobody owns this cat.
<i>ti nakinbílin</i>	the one who ordered it.
<i>ti akinkalúb</i>	(a box) to which belongs the cover.
<i>ti akinkallogón</i>	the owner of the hat.
<i>ti akin-álad</i>	the owner of the fence.
<i>isú a makingapó na agsagábatayo</i>	he is the cause of our suffering.
<i>asín ti akinladáwan itóy</i>	whose image is this?
<i>siák ti makin-anák</i>	he is my child.
<i>ti makin-asáwa</i>	the husband or wife (with reference to their partner <sup>13</sup> ).

#### 5. Citizenship.

The concept of citizenship or origin is expressed by joining the prefixes *i* or *taga* to the name of the town, district, &c., to which people belong. The corresponding interrogatives are *yanó* and *tagaanó*.

#### Examples:

<i>dagiti tagalawág</i>	the Lawag people.
<i>tagaanókayo</i>	from where are you?
<i>tagapanasinának</i>	I am from Pangasinan.
<i>tagaamérika</i>	he is from America.
<i>isántada</i>	they are from Santa.
<i>tagamiánan</i>	he is from the north.
<i>tagadáya</i>	he is from the east.
<i>tagabantáy</i>	she is from Bantay.

<sup>13</sup> When the interrogative *asín* is used, the article and the prefix may be omitted. This form, however, has become antiquated. Ex.:

<i>asín baláy daytáy</i>	who is the owner of this house?
<i>asín adípen daytá</i>	whose is that servant?

<i>tagailókos</i>	he is from Ilocos.
<i>tagababá</i>	he is from the lowland.
<i>maysá nga ibanár</i>	a man from Bangar.
<i>tagaditáy</i>	from here <sup>14</sup> .

#### 6. The Infix *in*.

Several adjectives are formed by inserting the infix *in* in stems indicating the material of which, the action by which, &c., something is made, &c., &c. Sometimes the suffix *an* is added besides. In some cases it is hard to distinguish these forms from the past participles of the verbs in *en* and *an* (cfr. Chapter VIII. The Verb, IV. Moods and Tenses, IX, 2), and we should be inclined to call them both equivalent, were it not that:

1. The meaning of these words in *in* and *in . . . an* is sometimes entirely different from the meaning of the past forms of the suffixes *en* and *an*.

##### Examples:

*binólo*, made of bamboo; *binató*, made of stone; *minatá*, open-worked basket; *pinag-ón*, hip roof; *pinilián* (from *pili*, choosing), a kind of beautiful tissue; *pinagpágan* (from *pagpág*, shaking), cloth woven without loom; *binúna* (from *búna*, fruit), child.

2. The infix *in* is sometimes used with words that could not allow the past forms of the suffixes *en* and *an*, e. g. words used with the prefix *ag*, &c.

##### Examples:

*agdindinámag*, renowned, celebrated; *panindaráen*, light red.

3. The infix *in* is sometimes inserted after the initial consonant of another prefix, which ordinarily does not allow it.

##### Examples:

*minatáy*, dead person (with reference to the living relative, &c.); *minamasúni*, inverting the syllables (a way of speaking unintelligible to the uninitiated); *súrat a minasirib*, a wise letter; *bánag a minamaúyon*, a foolish affair.

4. The insertion of the infix *in* has sometimes no influence at all on the meaning of the word: in this case the only difference between the two is that the word used with the infix is more solemn than the word without it or that it is of higher standing in literature or speech.

##### Example:

*agdínamá*, actual, present<sup>15</sup>.

#### 7. The Prefix *si*.

The prefix *si* adds the notion of concomitance to the word, as will be seen by the examples, and, when used by itself without other preceding prefixes, the initial open syllable of the word has to be reduplicated, except when it begins with a vowel, in which case it is more correct not to reduplicate it.

<sup>14</sup> *Sa* is a peculiar prefix of very little use; it occurs only, as far as our knowledge goes, in two instances: *sailóko*, of Iloko origin (cloth, rice); *saiggórot*, of Igorot origin (rice).

<sup>15</sup> A strange kind of adjective in *sinag* has once been met with in old literature. Ex.: *sinaglalákin Lam-án* (from *laláki*, man), valiant Lam-ang.

## Examples:

*sipipítak*, covered with mud; *sitatápok*, covered with dust; *sibabasá*, soaking wet; *sirurugít*, full of dirt; *siroróot*, covered with grass; *sililin-ét* covered with perspiration; *sibubunén*, carrying a cutlass; *sipapanés*, wearing mourning apparel; *siaddá*, present; *sipapandilin*, wearing a skirt; *sisisiddáaw*, very much astonished; *siayát*, loving, with pleasure; *sigugúra*, full of hate; *silaladínit*, sorrowing, very sad; *situtugáw*, sitting down; *sitatakdér*, standing; *silalamolómo*, naked; *sisasánit*, weeping; *siunét*, angry; *sibabálud*, in prison; *sidadapán* (from *dapán*, sole of the foot), barefoot; *simamainel*, full of valor; *sipapáti*, believing; *silalawág*, very clear; *sikokoná*, saying; *sibibiág*, living; *sibabagi ket sikakaruá*, body and soul; *sipaparintúmen*, kneeling; *simamannakaáwat*, full of under-standing; *siináyad*, slowly; *sipapadáan*, in waiting.

## IV. General Remarks.

I. The attribute may precede or follow the substantive and is connected with it by the ligature *a* or *na*. When it follows, however, the qualification of the substantive is generally emphasized. So, when the Iloko talks about your virtuous husband or wife, he will generally say: *ti nasinpé na asáwam*, as the reverse might seem to intimate the existence of two of them: *ti asáwam a nasinpét*, your virtuous husband or wife, to distinguish him or her from the one who is not virtuous.

## Examples:

<i>ti naimbág a táo</i>	the kind man.
<i>ti napigsá a kabáyo</i>	the strong horse.
<i>ti bábuy a nakottón</i>	the thin pig.
<i>ti kabáyo a nanísit</i>	the black horse.
<i>ti nasinpét a balásan</i>	the virtuous girl.
<i>ti saó a naalás</i>	the bad speech.
<i>ti ubin a natansit</i>	the proud child.
<i>ti napáit na apró</i>	the bitter gall.
<i>ti nalamíis a danúm</i>	the cold water.
<i>ti danúm a napúdot</i>	the warm water.
<i>ti natakrót na ugsá</i>	the timid deer.
<i>ti táo a natakróg</i>	the cowardly man.
<i>ti áso a natakrót</i>	the timid dog.
<i>ti nabanló a sábut</i>	the fragrant flower.
<i>ti narugít a bábuy</i>	the dirty pig.
<i>ti nainel na árak</i>	the strong wine.

II. There is generally no difference between the form of the singular and that of the plural of adjectives. Sometimes, however, when a special stress has to be laid on plurality, the prefix *agka* or more often *agkaka* is joined to the stem. It should be remembered that the prefix *ka* adds the notion of companionship to the stem, that the prefix *ag* is merely the prefix of coordinate words, and that the initial open syllable of the stem is reduplicated when there are more than two members. Cfr. The Substantive (III. Formation of Substantives, III, 4) and Coordinate words (I and III).

## Examples:

<i>dagiti naimbág a babbái</i>	the kind women.
<i>dagiti naturéd a lalláki</i>	the bold men.
<i>dagiti bassít na ubbin</i>	the small children.



<i>dagiti nauyon a lakáy</i>	the hot-tempered old men.
<i>dagiti nasinpét na annákna</i>	his virtuous children.
<i>dagiti agkakastrib</i>	the wise.
<i>dagiti agkakaínel a babbái</i>	the valiant women.
<i>dagiti agkakasam-ít a balikásna</i>	his sweet words.
<i>dagiti agkakalaín na adálan</i>	the clever disciples.
<i>agkakadáyaw a kakailiák</i>	my honorable fellow citizens.
<i>dagiti agkakasayáat a dálan</i>	the good roads.
<i>dagiti agkakamaínel</i>	the valiant ones.
<i>dagiti agkakadagsén a básol</i>	the grievous sins.
<i>dagiti agkakalasbán a mûla</i>	the luxurious plants.
<i>dagiti agkakanina na ikán</i>	the expensive fishes.
<i>dagiti agkapatég a rankáp</i>	the precious gifts.
<i>dagiti agkadáyaw</i>	the honorable ones.

### Appendix.

We are of the opinion that, especially in linguistics, no ordinary simple term should be rejected without the gravest reason. A term may be more or less inadequate, but if everybody knows for what it stands, and if the meaning it conveys is understood by everybody concerned, why should we bother. But in case it is absolutely necessary to reject some particular term, because it conveys a false impression or because it contains a flagrant contradiction with that for which it stands, then the substituted term should be not only more adequate, but also as clear and simple as possible.

We believe that all students of Iloko have often wondered what the terms "active" and "passive" had to do with the voices they represent; but, when we understood them, we gave them right of citizenship and dropped the matter. However, in a few papers, we rejected these terms and used instead the terms "adjectival" and "substantival", respectively. We shall see presently that the change was not only useful, but that it was a practical necessity, and that the new terms are just what we have claimed they should be.

Without entering into details about the use of the two Iloko voices in question, we shall give a short description and a couple of examples to show the morphology of the sentences, in which their verbs are used.

For the present we shall still use the terms "active" and "passive".

In the Iloko active voice, the subject is in the nominative, and the object, if there is any, in the oblique. In the Iloko passive voice, the subject is in the genitive and the object in the nominative.

We shall not use examples in which the subject is a noun, for the obvious reason that the forms of the Iloko articles in the nominative are the same as those in the genitive. Therefore we shall take pronouns as subjects, personal pronouns representing the nominative, and possessive pronouns the genitive.

The most common pronouns in Iloko are:

	Personal	Possessive
Singular	1st : -ak	-ko
	2nd: -ka	-mo
	3rd: (not expressed)	-na

Plural	{	1st : -kami	-mi
		2nd: -kayo	-yo
		3rd: -da	-da

Let us take as an example the stem *Taráy*, running.

With an active prefix (Active voice)		With a passive prefix (Passive voice)	
<i>ManitaráyAK</i>	<i>iti sabá</i>	I run away with a banana	<i>ItaráyKO tt sabá</i>
<i>ManitaráyKA</i>	<i>iti sabá</i>	You run away with a banana	<i>ItaráyMO ti sabá</i>
<i>Manitaráy</i>	<i>iti sabá</i>	He runs away with a banana	<i>ItaráyNA ti sabá</i>
<i>ManitaráyKAMI</i>	<i>iti sabá</i>	We run away with a banana	<i>ItaráyMI ti sabá</i>
<i>ManitaráyKAYO</i>	<i>iti sabá</i>	You run away with a banana	<i>ItaráyYO ti sabá</i>
<i>ManitaráyDA</i>	<i>iti sabá</i>	They run away with a banana	<i>ItaráyDA ti sabá</i>

We hope the difference in construction is patent: *ManitaráyAK iti sabá*:

The subject *AK* (*I*) is in the nominative (personal pronoun).

The object *ITI SABA* (a banana) is in the oblique, as may be seen by the form *ITI* of the article *TI*.

*ItaráyKO ti sabá*:

The subject *KO* (*I*) is in the genitive (possessive pronoun).

The object *TI SABA* (a banana) is in the nominative, as may be seen by the form *TI* of the article *TI*.

Let us now adduce two other examples, using in both cases the prefix *MA*, which is either active in construction or passive, according to its meaning.

Active		Passive	
<i>MabáutAK</i>	I am whipped	<i>MabáutKO</i>	I can whip
<i>MabáutKA</i>	You are whipped	<i>MabáutMO</i>	You can whip
<i>Mabáut</i>	He is whipped	<i>MabáutNA</i>	He can whip
<i>MabáutKAMI</i>	We are whipped	<i>MabáutMI</i>	We can whip
<i>MabáutKAYO</i>	You are whipped	<i>MabáutYO</i>	You can whip
<i>MabáutDA</i>	They are whipped	<i>MabáutDA</i>	They can whip

Here we see an active construction with a passive meaning, and a passive construction with an active meaning. The contradiction the terms "active" and "passive" involve, and the erroneous meaning they convey must be obvious to everybody.

And that is why we found it a practical necessity to reject the terms: active and passive voice.

Now we used instead the terms "adjectival" and "substantival", and we believe that these terms are not only quite simple, but entirely adequate and to the point. We shall try to show this again by a couple of examples.

Let us bear in mind that the Iloko have no term for our "to be", but that its notion is generally included in the predicate.

Adjective (Predicate)		Adjectival voice (formerly active)	
<i>BassitAK</i>	I am small	<i>ManitaráyAK</i>	I run away with
<i>BassitKA</i>	You are small	<i>ManitaráyKA</i>	You run away with
<i>Bassit</i>	He is small	<i>Manitaráy</i>	He runs away with
<i>BassitKAMI</i>	We are small	<i>ManitaráyKAMI</i>	We run away with
<i>BassitKAYO</i>	You are small	<i>ManitaráyKAYO</i>	You run away with
<i>BassitDA</i>	They are small	<i>ManitaráyDA</i>	They run away with

Substantive		Substantival voice (formerly passive)	
<i>BaláyKO</i>	My house	<i>ItaráyKO</i>	I run away with
<i>BaláyMO</i>	Your house	<i>ItaráyMO</i>	You run away with
<i>BaláyNA</i>	His house	<i>ItaráyNA</i>	He runs away with
<i>BaláyMI</i>	Our house	<i>ItaráyMI</i>	We run away with
<i>BaláyYO</i>	Your house	<i>ItaráyYO</i>	You run away with
<i>BaláyDA</i>	Their house	<i>ItaráyDA</i>	They run away with

We believe that the reasonableness of the substitution and the adequateness of the new terms need no further comment.





## Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte. (Nouvelles Hébrides.)

Par le P. E. TATTEVIN, S. M., Wanur, Pentecôte.

(Suite.)

### V<sup>o</sup> *Dün na Wahger.*

*Atuntun sü mbe Wahger, im sek-sek nga ran tan. Lon bung sü, i ma pwela baran li-mara sü, ae buti ma kere walson, ae walson ma kolo, ma kolo liap; ae im parpat ran tan lon nan him ulin.*

*Im pe bane atuntun: Kimi te bri tal. Ae er pe: Kema mete bri tal, ae tleh mete sa? Ae im pe: Kimi te bri tal. Ae er ma bri tal. Ngamo nar bwi mbe «psipsi» nga, er tapo lsi bwi te sü. Atuntun nati, en be Wahger, mpe: Kimi mer sekne eh te sü, ae i mete puris. Ae er sekne eh goro nan him.*

*Wahger ma rugo walson birbit, ulin bwi msek lon, ae im pe bane atuntun: Kimi te hgo tal, ae Kimi mete du korkor bulipaty, ulin bwi mer ro. Ae er du korkor. Ae Wahger pe: Mo! Kimi te du pangpang, ae «bungbung» mete mra; ae bungbung ma mra, ae er tang-geti, ae er ma hbwe i. Arman sü, ae barbat sü. Bwi nati ngalngin ma hlil, ae er be en tilap.*

*Ae Wahger pe mun: Ræs mete a; ae ræs ma mra, ae er tang-geti, ae er ma hbwe i.*

### V<sup>o</sup> Légende de Wahger.

Un homme s'appelait Wahger, il habitait sur la terre. Un jour il monta sur un arbre, appelé *li-mara*, les noeuds lui déchirèrent les testicules, lesquels enflèrent, enflèrent beaucoup, et à cause de cela il restait dans sa maison.

Il dit à ses compagnons: tressez des cordes. Ils dirent: Nous tressons des cordes, mais à quoi serviront-elles? Il dit: Tressez des cordes. Et ils tressèrent des cordes. Autrefois ils ne possédaient comme cochons que des *psipsi* (espèces de crabes), il n'existait pas de cochons. Cet homme, appelé Wahger, dit: Faites une barrière; qu'elle soit solide. Et ils firent une barrière autour de sa maison.

Wahger s'aperçut que ses testicules remuaient, c'était à cause des cochons, et il dit aux hommes: Prenez les cordes, et tenez vous près de la porte, les cochons vont sortir. Ils se mirent près de la porte. Et Wahger dit: C'est bien, veillez bien, les cochons aux oreilles longues et rabattues vont sortir. Et ces cochons — *bungbung* — sortirent; ils les saisirent et les attachèrent. Il y avait un mâle et une femelle. Ces cochons avaient les oreilles longues et rabattues, ils étaient énormes.

Et Wahger dit à nouveau: le cochon noir et blanc va sortir, et il sortit; ils l'attrapèrent et l'attachèrent.

*Ae Wahger pe: Mata, malpang mete a, ae malpang mba, ape er tapo puris, er tapo tang-geti i, ae im pi; ae i tapo sek lo tamar-nga ulin. Im seksek nga pan tas, lon ere na «ta Sosok».*

*Ae, Wahger pe: lül mete a mun. Ae lül ma mra, ae im pi rong, ulin er tapo tang-geti i.*

*Ae Wahger pe: Met lom sa ne! Bwi mbe ru mpi. Mermet mete a, ae kimi te puris, ae kimi mer tang-geti. Ae mermet ma mra, ae er ma le i, ae er ma hbwe i.*

*Ae Wahger pe: gor mete a; ae gor ma mra, ae er ma hbwe i.*

*Ae Wahger pe: trat mete a; ae kimi mer tang-geti trat. Ape er tapo tang-geti, ae im pi. Bwi mbe til mpi.*

*Ae Wahger pe: Kimi te osi «psipi» rünlo; psipsi tapo be bwi, i mete mahalo nga; nakit bwi en lo!*

*Ae er bangne nar bwi.*

## VI° Dün na Wahmil.

*Wahmil mdu ran butoa sü.*

*Ae watloti esen rako ma mra lon narako him, ae terter ba lon waleh, ae elsi i mba milmil lon, ae im ngingi.*

*Rako mpe: Sa re? Ae rako ter bamre, ae tapo lsi ta nati. Ae rako leh puhpus, ae ma lsi Wahmil. Ae rako pepe: Kako mer sorutun. Ae rako mba. Ae Wahmil pe. Mnako met lom sa? Ae rako pe: or tos ma pan, ae mete kihil. Ae Wahmil pe: He! ni tapo ngre mete a rahre, ni tapo be atuntun na ur rahre. Ae rako pe: o ma psine ek bane merako se sa? Ae Wahmil pe: Hehe! ni tapo psine ni bane mnako... Ertil guh-ne, guh-*

Et Wahger dit: chose, le roux, va sortir; et le cochon roux sortit, mais ils ne furent pas assez forts, ils ne le saisirent pas, et il s'enfuit. Il n'y en a pas toujours ici à cause de cela. Il se trouve au delà de la mer, dans la terre des Malekula.

Et Wahger dit: le blanc va sortir. Et le blanc sortit, et il s'enfuit, parce qu'ils ne le saisirent pas.

Et Wahger dit: Qu'est ce que cela! voilà deux cochons perdus. Le noir va venir, soyez forts, et vous le saisissez. Et le noir sortit, et ils le saisirent, et l'attachèrent.

Et Wahger dit: le cochon gris va venir, et ils l'attachèrent.

Et Wahger dit: l'hermaphrodite va sortir, saisissez le. Mais ils ne le saisirent pas, et il s'enfuit. Trois cochons s'étaient enfuis.

Et Wahger dit: tuez les *psipsi* (crabes) maintenant; ce ne sont pas des cochons; ils ne seront plus que des poissons. Voici nos cochons.

Et ils élevèrent leurs cochons.

## VI° Légende de Wahmil.

Wahmil se trouvait sur un arbre.

Deux jeunes filles sortirent de leur maison, regardèrent dans le ruisseau, et aperçurent Wahmil qui remuait dans l'eau; il était rouge.

Toutes les deux se dirent: Qu'est-ce? Elles levèrent les yeux, et ne virent rien. Elles regardèrent en haut et aperçurent Wahmil. Toutes les deux dirent: Suivons le. Et elles le suivirent. Et Wahmil leur dit: Que faites-vous là? Elles répondirent: Descends vers nous et viens avec nous. Et Wahmil dit: Non! je ne puis aller au village, je ne suis pas un homme habitant les villages. Elles dirent: Pourquoi t'es-tu montré à nous deux?

*ne ... Ae Wahmil pe: Mo, ni ma rma ti re, mnako te a, ae eosi bwi sü ne puline, ae ni mer nga ba. Rako pe: Utsia! Ae Wahmil pe: Nga wan nga!*

*Ae rako pi. Ae rako ma osi bwi sü ne puline. Ae sosor kaka met, ae Wahmil ma tnan; ae armat sü en sangga, en be «Wahroro», mdu-mu ne Wahmil, ae mba, ae mdu pan hal ae war. Ae rako pe: Wahmil ti re!*

*Ae rako mpe bane i: merako mete wi ap! Ae armat pe: He! mnako ngalo u ap. Ae im ba lon him lon melik. Ae im pe bane esen rako: Bwi nati ene mnako ma puli ne e bi? Rako pe: e la! Ae armat pe: mnako te kwi. Ae rako ma kwi.*

*Rako ma kwi mo nok, i nga gan keh ba ne bwi nati. Ae i ma gene mo nok, im pe: mnako te süne wa tore ene ni mer min ne. Ae i min, ae wa mdot. Ae i mpe: Kes te sü e bi? Ae rako ma psine kes sü bane i, ae im parpat ran.*

*Wahmil nga ma ma, ae mo du re bongo-him, ae im pe: Esen rako! Mnako te wi ap! Ae rako pe: Hehe! Na merako atuntun e ti la! Wahmil pe: mnako mlonglong-mi ne, ni tapo rme mulan. Ae rako pe: He! Wahmil ti re, im pat. Ae Wahmil pe: Hehe! ni nga mbe Wahmil. Ae esen rako pe bane i: Hehe! o ma rsar. Ae Wahmil pe: He! ni mete a bi mun? Ae rako pe: o ta lsi tibwit sü bapan la.*

*Ae Wahmil ba lsi tibwit en sanga, en pat lon nan him. Tibwit nati tapo*

Wahmil dit: je ne me suis pas montré à vous. Tous les trois discutèrent, discutèrent... Et Wahmil dit: Bien! Je consens, partez, tuez un cochon, faites le cuire au four, et j'irai. Toutes les deux dirent: C'est bien vrai! Et Wahmil dit: c'est bien vrai!

Elles partirent. Elles tuèrent un cochon et le mirent au four. Et le grillon avait fini de chanter, et Wahmil tardait; et un esprit mauvais du nom de *Wahroro*, devança Wahmil, arriva, et se tenant à la porte, parla. Elles dirent: Voilà Wahmil!

Elles lui dirent: nous allons faire de la lumière! L'esprit dit: Non! ne faites pas de lumière. Et il entra dans la maison dans l'obscurité. Et il dit aux deux femmes: Ce cochon que vous avez mis au four, ou est-il? Elles dirent: Là! Et l'esprit dit: enlevez le du four. Et elles l'enlevèrent du four.

Quand elles eurent terminé, lui seul mangea tout le cochon. Quand il eut fini de manger, il dit: donnez moi de l'eau pour boire. Et il but, et l'eau fut finie. Et il dit: où y a-t-il un lit? Et elles lui présentèrent un lit. Et il se coucha.

Wahmil alors arriva, et, se tenant devant la porte, il dit: Eh vous deux, allumez du feu. Elles dirent: Non! notre homme est venu. Wahmil dit: vous me faites languir, je ne puis m'en retourner. Elles dirent: Wahmil est venu, il dort. Et Wahmil dit: Non! c'est moi Wahmil. Et les deux femmes dirent: oh! tu mens. Et Wahmil dit: Où aller maintenant? Elles dirent: va trouver une vieille là en bas.

Et Wahmil se rendit chez la vieille, laquelle demeurerait chez



*ngre so u an ronga; im keh se lon lo-him ngarkes.*

*Wahmil sasar, ae im pe: Tibwit, o te u ap! rako sam ba pe bane ni ni mama, lorako tapo be ni. Tibwit pe: Teh nga re, 'teh nga re. Ae Wahmil lahlah titi nga, ae ba pan ubut na him, ae pat.*

*Ae ur mwe ran, i nga ma ususi tibwit: nam ul te sü mdu nga re bur nga lo? Tibwit pe: Nak ul mdu sam, i ma hlil liap. Wahmil ma le ngi nati ngarkes, ae nul bah-ti sü mpet re, ae im getti ba lon him. Im songte ap, ae pahne ngi nati ba lon ap, ae ap ma gene, ne gene; ae wa nati pang-pang.*

*Ae i ma le bah sangilanati, ae opta dre re butoa, ae binten ma mpa. Ae im langlülü ran butun tibwit. Ae sü limlim ma le soksok en sanga en du re i, ae mo nok pan mitnan: lontan mbe tu ngarkes. Ae i ma le bu nati:*

*Limlim sü-ti, sü-ti msal sal (bis)  
Om sal, ae e melel,  
Om sal, ae e puingi;  
Nan e wa e mwe sir ri se e re,  
Nan e wa e nsün sün,  
Nan e wa mriri e,  
Loas mwe uu lon waresangul  
Suri a e!*

*Ae i ma le liapatanati, ae mo opta dre, ae langlülü ran mitnan, ae mo nok ba lon bin, ae sün ma mra ba-pane lalat. Ae i ma le bu.*

elle. Cette vieille femme ne pouvait plus sortir; elle faisait partout dans la maison.

Wahmil arriva, et il dit: Vieille, fais de la lumière! les deux femmes d'a côté m'ont dit de venir ici, elles ne veulent pas de moi. La vieille dit: attention, il y a des excréments partout. Wahmil marcha avec précaution jusqu'au fond de la case, et il se coucha.

Quand le jour vint, il demanda à la vieille: tu as des cocos par là. La vieille dit: mes cocotiers sont près de là, ils sont chargés de fruits. Wahmil prit une grappe entière, elle contenait dix cocos; il l'apporta dans la case. Il alluma du feu, et plaça la grappe sur le feu, et le feu la chauffa, la chauffa, et l'eau des cocos fut bouillante.

Alors il prit le dixième coco, le frappa contre un bois et le fond s'ouvrit. Alors il répand l'eau sur la tête de la vieille. Et l'eau du coco enleva toutes les saletés qui était dessus, jusqu'au cou. Le visage entier était devenu beau: Et il chanta le chant suivant:

*Le jus du coco, le jus coule coule  
Tu coules, et descends,  
Tu coules, et montes;  
Son eau, son eau, lave, lave,  
Son eau, son eau, jaillit, jaillit  
Son eau bouille, bouille,  
Le sorcier a soufflé<sup>1</sup>, puissant chef,  
Suri a e!*

Et il prit le neuvième coco, le frappa contre un bois, et le répandit sur sa gorge, jusqu'à la poitrine: les seins apparurent comme ceux d'une jeune fille. Et il chanta le chant de nouveau.

<sup>1</sup> A fait des insufflations.

*I ma le letilanati, ae mo opta dre, ae langlülü re ran tsian. Ae i ma le leurunati, ae opta dre, ae langlülü re ran tsian. Ae ran rako ngarkes mbe tu.*

*Ae i ma le lesuanati, ae langlülü re teban, ae mo nok ran rah-is.*

*Ae i ma le limanati, ae langlülü re lin tsian; ae i ma le itanati, ae langlülü re lin tsian, ae im nok. Ae im be lalat.*

*Wahmil mbe malgel nga.*

*Atuntun en ma gene bwi mpat lon him na esen rako, ae rako tapo rbe kes tinge i. Ae rari esen rako mba pil ap lon him na tibwit: Tibwit! ap pangpang nga sam? Ae tibwit pe: Tibwit te sü tapo sek nga lo!*

*Ae rako mtong Wahmil en ma wi «bau lengru», ae bon lon him mbe tu. Ae rako pe: Te nga be na nako atuntun! Kako te kela kes tinge atuntun en pat e la! Ae rako ma kela, ae bue lan ma blüt re kes, ae kes ma mser, ulin kes mo gum geti i liap. Ae rako mraksere, ae rako pe: He! Armat pun e lo! Kako te a kane atuntun mun en pat lon him en bapan! Ae rako mba.*

*Rako pe bane tibwit: o ma le atuntun nati bi? Ae tibwit pe: atuntun en ngan lo, lomnako tapo be i! Ae rako pe: He! merako mer kane i mun, i tapo be nam atuntun. Ae tibwit pe: He! ni tapo rma i, na mnako atuntun pat lon na mnako him. Ae rako dang. Ae Wahmil pe: lok tapo be mnako;*

Il prit le huitième coco, le frappa, et le répandit sur un bras. Il prit le septième coco, le frappa, et le répandit sur l'autre bras. Les deux bras étaient devenus magnifiques.

Il prit le sixième coco, et le répandit sur la poitrine, jusqu'à la ceinture.

Il prit le cinquième, et le répandit sur une des jambes. Il prit le quatrième, et le répandit sur l'autre jambe. Ce fut fini. Elle était devenue une jeune fille.

Wahmil lui était un jeune homme.

L'esprit qui était venu manger le cochon reposait dans la maison des deux femmes, et elles n'avaient pas enlevé la natte qui servait de couverture. Le soir elles vinrent chercher du feu dans la maison de la vieille: Vieille! il y a du feu chez toi? La vieille dit: Est-ce qu'il y a une vieille ici?

Les deux femmes entendirent Wahmil qui jouait de la flûte, et de la maison s'échappait une odeur suave. Elles dirent: Ne serait-ce pas notre homme! Allons soulever la natte de l'homme qui dort dans notre case. Et les deux femmes soulevèrent la natte, mais la peau était collée à la natte, et elle se déchira, parce qu'elle y était fortement collée. Et elles la déchirèrent, et dirent: Oh! c'est un Esprit! Allons de nouveau chercher l'homme qui est dans la maison du bas! Elles partirent.

Elles dirent à la vieille: d'où viens cet homme? La vieille répondit: cet homme, vous n'en avez pas voulu! Elles dirent: oh! nous venons le chercher de nouveau; ce n'est pas ton mari. Et la vieille dit: Non! Je ne veux pas, votre mari est dans votre case. Et les deux femmes se mirent

*nak esen sü ti re; nim sekne nak esen  
sü ti.*

*Ae rako pi.*

### VII<sup>o</sup> *Dün na Dam.*

*Lon taptunan anian tapo du.  
Atuntun sü mbe tahbas, ma hlu nga  
ulin im be tahbas liap, i tapo silsil.*

*Lon bung sü, im gorti bisin ran  
ae bisin lin, ae mtuhne u, ae i ma lsi  
er di. Ae im pe: Sa re? Ae lon  
mweran ene im gorti bisin ran ae bi-  
sin lin. Ae i ma kwi nga, gan-kele,  
ae ma rngo mbe tu.*

*Ae im kane wantün, ae pe bane er:  
Kimi te a lngat bu sü. Ae er pe:  
Kema mete a lngat ae elngi sa re?  
Ae tahbas pe: Kimi te a lngat, ae ni  
mer pe ta nati. Ae er ba lngat, ae  
tung-bunune telel nati.*

*Ae er ma ma lsi tahbas, ae pe bane  
i: ut mo nok. Ae tahbas pe: Mo!  
Kimi te osi ni, ae kimi mer gorti ni,  
ae kimi mete tnu.*

*Ae er ma osi i, ae gorti i, ae tnu i  
lon ut ene er mo lagtü.*

*Ae im süne bane er awasnan, en  
mete nar girian, ae ulin er mete tnu  
ma krine dam; ae bapanre dam mete  
kolo liap.*

*Ae tsi-ti ma mra; ae er lat ne au,  
ae to, ae re madran ne er ma mtu,  
er ma geli, ae egene.*

*Tahbas nati mpe bane er aru ene  
er mete geli dam ne taper sote dam.  
Ape atuntun sü tapo lehleh-pon, ae*

à pleurer. Et Wahmil leur dit: Je ne  
veux pas de vous deux; ma femme  
est là, je me suis fait une femme.

Et les deux femmes s'en allèrent.

### VII<sup>o</sup> *Légende des Ignames.*

Au commencement il n'y avait pas  
de nourriture. Il y avait un homme  
vieux, il restait chez lui, parce qu'il  
était très vieux. Il ne sortait pas.

Un jour, il coupa les ongles de  
ses mains, et les ongles de ses pieds,  
et les jeta dehors. Il vit qu'ils ger-  
maient. Il dit: qu'est-ce? Il se sou-  
vint d'avoir coupé les ongles de ses  
mains et de ses pieds. Il en arracha,  
goûta et trouva que c'était bon.

Et il appela ses enfants, et il leur  
dit: allez débrousser un endroit. Ils  
dirent: Nous irons débrousser et  
qu'y mettrons nous? Le vieux dit:  
allez débrousser et je vous le dirai. Et  
ils allèrent débrousser et brûlèrent les  
herbes.

Et ils vinrent trouver le vieux, et  
lui dirent: l'endroit est prêt. Et le  
vieux dit: C'est bien! tuez-moi, et  
vous me couperez en morceaux, et  
vous les planterez.

Et ils le tuèrent, et le découpèrent,  
et plantèrent ces morceaux dans l'en-  
droit débroussé.

Il leur donna un os de sa jambe,  
comme talisman, afin qu'ils l'enfouis-  
sent avec les ignames; et de cette  
façon les ignames deviendraient énor-  
mes.

Et les tiges sortirent, et ils les  
échalassèrent au moyen de roseaux;  
les nettoyèrent. Lorsqu'elles furent  
mûres, ils les arrachèrent, et les man-  
gèrent.

Le vieux leur avait dit que le pieu  
dont ils se serviraient pour arracher  
les ignames ne blesserait pas les



*nan aru msote dam. Ae rünlo aru msote dam, re madranne er ma geli dam.*

*Kema ma lsi dam bapanre re bur sü ene kema ka lon Bulu-dam, re tan na ta Bunglaper.*

ignames. Mais un homme ne fit pas attention et son pieu écorcha une igname. Et aujourd'hui le pieu abîme les ignames quand on les arrache.

C'est ainsi que nous eûmes les ignames dans un endroit que nous appelons *Bulu-dam*: lieu de Ignames, sur le territoire de la tribu *Bunglap*.

N. B. Les ignames sont différentes suivant la partie du corps d'où elles proviennent:

#### Quelques spécimens:

Les jambes donnèrent les ignames longues.

Le sang donna les ignames: *rangal*.

Le cœur donna les ignames rondes: *bu dam*.

Les os donnèrent les ignames dures et longues.

Le foie donna les ignames rondes.

Les boyaux donnèrent les ignames tordues: *dam taltit*: ignames serpents, etc., etc.

#### VIII<sup>o</sup> *Dün na Tas.*

*Ngamo tas tapo du; tan kekkes.*

*Lon bung sü, «ta Pantaial» er tun-tun, ae ial mbe tlap, ae er ma mdi. Ae armaner ma heri esen be ru mba ur wa. Ae rako mba uti wa, ae rako mba uti tsürda lon rah wai. Rako mba ur wa nati lon ut sü en be «lon Buli-u».*

*Ae rako mul; ape eri sü-ksere rah wai, ae wa msal, ae kor ran tan, ae wa nati mbe tlap ne mbe tlap...*

*Esen rako ma kwi butoa, ae ma blut korkor; ae ma lngi «Mut» rako lon butu tas, ae wa nati mraksere ar mun. Ae rako mo sorutun wa, ae rako ma lngi bilil sü mun, en be «Ru-at», ae wa mo raksere mun ae mo ro. Ae rako ma lngi «Simarup», ae wa mraksere mun; ae elngi «Atlah», ae wa mraksere mun. Ae esen rako mo sorütun wa ronga, birako kan ulin.*

#### VIII<sup>o</sup> Légende de la mer.

Au commencement il n'y avait pas de mer; la terre existait seule.

Un jour, les *Pantaial* plantaient leurs ignames, le soleil était fort, et ils eurent soif. Et les hommes envoyèrent deux femmes puiser de l'eau. Et les deux femmes partirent chercher de l'eau et recueillirent de l'eau de grotte dans une feuille de taro sauvage. Elles allèrent chercher cette eau dans un endroit appelé *Lon Buli-u*.

Et elles revinrent; mais des épines d'une liane appelée *eri*, percèrent la feuille de taro, et l'eau coula, coula sur la terre, et cette eau était grosse, grosse...

Les deux femmes arrachèrent des bois qu'elles mirent en travers de l'eau; puis elles placèrent les deux rochers appelés *Mut*, mais l'eau passa par dessus. Elles suivirent l'eau, et placèrent deux autres rochers, appelés *Ru-at*, mais l'eau passa par dessus et suivit son chemin. Elles mirent le rocher, appelé *Simarup*, et l'eau passa par dessus; elles

*Ae rako ma ma du tun wa bane «Watsün», ae bane ur «Sai», ae rako ma lngi «Whor», ae wa mraksere mun. Ae rako msorutun wa bane ur «Bunglap», mo sorutun, mo surutun..., ae rako ma lsi nar tan mbe tlap ronga, ae rako mul bane «Pantaial».*

*Ta Pantaial ma ususi rako, ae rako pepe nar tan mbe tlap ronga.*

*Er en ma kiline nar him lon ut ene wa nati msalsal, min ne tas ngarkes, ae er mat mo nok. Er mbe tlap. Ae ut nati mbe «lon Whor» rünlo.*

*Tas ngamomo tapo blu. Ape esener pepe atuntuner mete a lon tas, ae er mer min ne tas, ae er mer mat ulin, ae er mete halal. Ae esener ma le butoa sü, en be «lisin-mwil», ae er ma ri li-ti nati, ae er pahne lon tas. Ae sü-ti msal ba lon tas, ae tas ma ksan-ksan ulin, i ma m'lik. Ae atuntuner tapo ba lon tas, ulin er ma mta.*

*Ae tas nati konkon ulin, wa en salsal tinge wai ma kwi butoa ngarkes. Ae or butoa sü süti mkonkon, ae tas konkon ulin.*

N. B. Une autre variante dit que la mer est salée parce que les deux femmes en pissèrent de frayeur à la vue de ce désastre.

Au lieu de deux femmes, une variante en donne trois, dont voici les noms: *masü-pantas, Setas, namatan*.

**IX<sup>0</sup> Dün na ur pas ae ur mweran.**

*Teintu na atuntun sü en be olül-tebat ma dro lon ut su en be Lon*

mirent le roc'ier, appelé *At-lah*, mais l'eau passa par dessus, Ellès suivirent l'eau, car elles avaient honte.

Suivant l'eau, elles arrivèrent à la rivière, appelée *Watsün*, puis à un endroit, appelé *Sai*, elles mirent alors le rocher, dit *Whor*, mais l'eau passa par dessus. Elles suivirent l'eau à un endroit, appelé *Bunglap*, suivirent, suivirent... elles virent que la terre qui leur restait était assez grande encore, et elles revinrent vers leurs gens de *Pantaial*.

Les *Pantaial* les interrogèrent, et elles répondirent qu'il leur restait encore beaucoup de terre.

Ceux qui avaient leurs maisons dans l'endroit où l'eau s'échappa furent tous noyés. Ils moururent tous. Ils étaient nombreux. Cet endroit c'est la mer.

Au début, la mer n'était pas profonde. Mais les femmes se dirent que les hommes iraient dans la mer et qu'ils pourraient se noyer, et qu'ainsi ils mourraient et seraient perdus. Et les femmes prirent un bois, appelé *lisin-mwil*, le coupèrent, et le jetèrent dans la mer. Le suc se répandit dans l'eau et la mer en devint bleue, elle fut sombre. Et les hommes n'allèrent pas dans la mer parce qu'ils avaient peur.

Cette eau est salée parce que l'eau qui s'échappa des feuilles du *wai* arracha tous les arbres. Certains avaient un suc amer, qui rendit amère la mer.

**IX<sup>0</sup> Légende du jour et de la nuit.**

L'ancêtre d'un nommé *Olül-Tebat* apparut à un endroit appelé *Lon*

*Bwili, ae im pepe i mut lon Tongtong. Ae er ma ususi: o ma mra bi? Im pepe: Ni ma ruru nak bwet lon tongtong, nak ere, ae aru mrorngi ni, ae mpah-ksere tan, ae mut, ae ni nga mut ulin.*

*Er pepe: o ma ma ne segan ti lo? Hehe! Ae i ma gmwi wah-sosor. Nga-mo er tapo lsi ur pas, er tapo kele sosor kaka. Ial ma mra ae im pi, ae ur tapo mlik. Ae er pepe: Sa, o ma gmwi lo? Ae im pe: Bwe! Ki mer nga leh nga, ki mer nga lsi.*

*Im kakatsi pan ran, ae im kaka, ae ial pi re wau. Ae er pe: ial pi ti! Ae im pe: Ki mer tong pangpang, ur ma gulgul. Er pe bane i: Sa kaka lon kili ram en lo? Im pe: Ki mer nga leh nga. Ae im kaka, ae ur ma mliklik, i ma mlik liap.*

*Er ngar liap, ae er pepe: Ki te osi nakit bwi, ae ki te gene, ulin ta sü mete hgo kit lon ta mlik en lo! Atuntun nati pe: He! Kimi ngalo mta, ur mete dre ronga, kimi mete lsi ur mer ran. Ae er pepe: Ki te mtsur. Ae er ma mtsur. Ae er ma ususi atuntun nati: ur mer ran re malisa? Ae im pe: Bahaba, ki mer nga leh ba; tore ngati. ur mer ran.*

*Ae im sek gogone asüsü, ae tüs ran rah-rihsül, ma rsü ur ran re, ae mo pahne lon watsün, ae wa ma le ba pan te-tas, ae be-tah ma met. Ae ial ma mra, ae er ma kol ulin.*

*Ae atuntun nati pe: Kimi te lsi, nak ur ran e ta. Ae ur mue ran, ae wil kolan, ae kamnomno i. Ae atun-*

*Bwili, et il dit qu'il était tombé du ciel. Ils lui demandèrent: D'où viens-tu? Il dit: Je plantais mes taros dans le ciel, mon village, et le pieu m'abandonna, perçant le fonds, et tomba, et c'est pourquoi je le suivis dans la chute.*

Ils dirent: Tu viens pour demeurer avec nous? Oui! Il avait dans sa main un grillon. Jadis la nuit n'était pas connue, le grillon ne chantait pas. Le soleil apparaissait, il s'en allait, et il ne faisait pas nuit. Et ils dirent: qu'as tu là dans ta main? Il dit: Nous le verrons bientôt.

Il le mit sous son aisselle, et le grillon chanta, et le soleil s'en alla derrière la montagne. Ils dirent: le soleil est parti! Et il dit: Ecoutez bien; il fait sombre. Ils lui dirent: Qu'est ce qui chante dans le creux de ta main? Il dit: Nous verrons tout à l'heure. Et le grillon chanta, et il fit nuit, une nuit très noire.

Ils furent très affectés, et ils dirent: tuons nos cochons, mangeons les, car quelque chose nous fera disparaître dans cette obscurité! Cet homme dit: Non! N'ayez pas peur le jour viendra encore, vous verrez la lumière. Et ils dirent: Dormons, et ils se couchèrent. Ils demandèrent à cet homme: Quand fera-t-il jour? Et il dit: Bientôt, nous verrons tout à l'heure. Dans un moment le jour viendra.

Il se mit à tailler un morceau de bois, traça un dessin sur la feuille d'un arbuste appelé *Rih-sül*, il y dessina le jour, et il la jeta dans la rivière, *Watsün*, et l'eau l'emporta au large, et l'aurore apparut. Et le soleil se montra, et ils furent contents.

Cet homme leur dit: Voyez, voilà ma lumière. Et il fit jour, et ils dansèrent de joie, et le remercièrent. Et cet



*tun nati pe: Kimi seksek, ae kimi tapo kele ur pas, kimi mete kele rünlo, ae kimi mete mtsur, ae te-tah mer met, ae kimi mer nga leh.*

### X<sup>o</sup> *Dän na Bulbul.*

*Beresiu msek krine bulbul.*

*Beresiu ma hlu «lon Bubut». Lon bung sü, im ba tnam buisil, ae mpen ne buisil wir sü en ma gene is, ape i tapo bal pangpang, ae im gah pan butu-u, ae mo gah bane «Ur Bi». Beresiu pepe: Mo, ni mete hola belaukte nak butu-u.*

*Ae i ma ri li-abrut sü ulin, ae ehene bulbul ne ar, ae ma hret «Pan Asar», ae elngi re tas, ae ma le nan os, hola-ne ae sa ran:*

*Nim sasaon ba u, saon ne, le, le,  
E du le le o, e du le le o.  
Nim salsal kehkeh lon tah na Bwilarkulkul  
Ae du le!*

*Je chante, chante, en plein air,  
E du le le o, e du le le o.  
Je flotte tout seul sur la mer de Barkulkul  
Ae du le!*

*I ma hola ne, hola-ne bane ut sü en be «Pon-ting». Ta Bir ma lsi i, ae pe bane i: Om lom sa ne? Ae im pe: Nim salsal belaukte nak butu-u. Nim pene buisil wir sü, ae im ro pan. Ta Bir pe: im du nga lo, or ma o! Ae Beresiu mo rei nan bulbul, ae er ka-ne i ba rah-re.*

homme leur dit: Vous habitez ici, et vous ne connaissiez pas la nuit; vous la connaîtrez maintenant, et vous dormirez, et l'aurore apparaîtra, et vous verrez le jour de nouveau.

### X<sup>o</sup> Légende des Pirogues.

Le nommé *Bérésiu* fit la première pirogue.

*Bérésiu* demeurait dans le village de *Lon Bubut*. Un jour, il alla à la chasse et tira une flèche sur une poule sultane qui mangeait une banane, mais l'oiseau fut seulement blessé et s'envola avec la flèche, il s'envola vers l'île Ambrim. *Bérésiu* se dit: C'est bien! je vais aller à la recherche de ma flèche.

Il coupa à cet effet un arbre, appelé *li-abrupt*, en fit une pirogue au moyen de pierres, et descendit à un endroit dit *Pan-Asar*, et il la mit à l'eau, prit sa pagaie, et nagea et chanta le chant suivant:

Il rama, rama jusqu'à un endroit appelé *Ponting*. Les gens d'Ambrim le virent et lui dirent: Que fais-tu là? Et il dit: Je navigue à la recherche de ma flèche. J'ai tiré sur une poule sultane, et elle s'est enfuie avec ma flèche. Les Ambrim dirent: elle est ici, viens! Et *Bérésiu* tira sa pirogue à terre et suivit les gens d'Ambrim dans leur village.

*Ae er pepe: Kema mer po osi ek,  
ae mer po puli-ne, ae po gene. Ae  
im pe: Kimi ngalo osi ni, kimi mer  
puli-ne ni kes-ne.*

*Ae er ba sak tin, ae pot ap, ae kin-  
ti sega, ae mul, ae songte ap nati, ae  
ehene dam, ae epuli. Ae er ma lngi  
i kes ne nga lon lo-bul.*

*Beresiu ma le nan butu-u, er sane  
bane i. Er ma puli mo nok, er pepe:  
Kit ea lohlos lon tas. Ae er ba lohlos  
lon tas. Er pi mo nok, Beresiu ma  
kwi sega, ae ekwi at, ae keh-se, keh-se  
lon tin, ae mo ro ba eltas, ae im rei  
nan bulbul ba lon tas, ma hola ne  
mul ba «lon Bubut».*

*Girian na bulbul ti la!*

#### XI<sup>o</sup> Dün na Saon-Bwerang.

*Taptunan na ap.*

*Ti longis, atuntun sü ma helu ra  
Bwila-ar-kon; ae i ma gerigeri ne ese-  
ner, im rasi seng. Remadran ne i  
ma lsi esener en lala ran tas, im sane  
bon seng bone er, ae im warwar bane  
er ae er ba lsi i.*

*Bu seng en i ma le:*

*Seng, seng, seng, seng, seng e,  
Seng ba u, seng ba u, seng,  
Seng, seng, seng, seng, seng e  
Er mo ro bi, er mo ro ran e atsi sal e lo,  
Seng e  
Seng ba u e, seng ba u e, seng.*

*Le seng, le seng, le seng, le seng, le seng,  
Le seng s'en va, le seng s'en va, le seng,  
Le seng, le seng, le seng, le seng, le seng  
Elles sont allées où, elles sont allées près de la pierre atsi-sal,*

*Le seng,  
Le seng, le seng, le seng, le seng, le seng.*

Et ils dirent: Nous allons te tuer,  
te mettre au four, et te manger. Et lui  
dit: Ne me tuez pas, mettez-moi au  
four tout vivant.

Ils allèrent chercher des choux,  
ramasser du bois, cueillir des feuilles,  
puis revinrent, allumèrent le feu,  
grattèrent les ignames et mirent la  
nourriture au four. Et ils le placèrent  
tout vivant dans le four.

Bérésiu avait sa flèche, ils la lui  
avaient donnée. Le four terminé, ils  
dirent: allons nous baigner dans la  
mer. Et ils allèrent se baigner dans  
la mer. Quand ils furent tous partis.  
Bérésiu souleva les feuilles, souleva  
les pierres, fit ses besoins dans les  
feuilles, et descendit au rivage, puis  
il tira sa pirogue à l'eau, et rama vers  
son village de *Lon Bubut*.

Voilà le talisman des pirogues.

#### XI<sup>o</sup> Légende de Saon-Bwerang.

Ou Origine du feu.

Il y a longtemps, un homme était  
assis sur la pierre, appelée *Bwila-ar-  
kon*; et il charmait les femmes, en  
râpant une herbe appelée *Seng*.  
Quand il voyait les femmes aller à la  
pêche, il leur envoyait l'odeur du  
*Seng*, leur parlait, et elles arrivaient.

Chant du *Seng* qu'il chantait:

*Atuntun nati mbe Saon-Bwerang.*

*I ma lsi nan ap bapanre: i ma lsi erse liamdal beru, rako mrarasi rako, ae ap pang lon, lon ut en be Pan-ap. Ta nati mbe ap en ngamo. I ma lsi ap mdup lo, ae er ngarkes ba pilpil ap.*

**XII<sup>o</sup> Dün na Wahbo.**

*Esen sü mlah bane arman sü, ae esen nati ma mta. I ma mtatne arman liap ulin utin ma bra liap, ae esen lon ta be arman, ae mo ro lon rah, im ro-mtatne arman. Im pepe: o mer sekne lahan bane ni, ae ni mete rngo keratan be tlap, ae esen msek tamar nga lon rah ulin.*

*Ae arman mbuis belaukte i lon rah. Ae esen ma rme ta sü bane arman: ni mer sekne bapaubi utin mete pwepwe nga? Ae i ma le bere ai sü, ae im sekne i markan. Ae im ba, ae ma pwela ba ran li-gni sü, ae ma helu ran erseti sü. Ae nan arman mba buis belaukte i lon rah, ae ma lsi i. Ae im pe bane i: Ni mete le ek. Ae arman ma rme: ni mer pore i bapaubi? Im du nga ran tan. Im pepe: He! ni mer süne utik nga ba, ae ni mer pore i bamre.*

*Ae esen mlehleh pon utin, ae ma lsi utin ba, ba, ae im tagmo buelan-utin ne ai, ae i mut ba ran tan. Ae arman mdang ulin, ae esen pe: o ngalo dang, lok be bapaulo, i mete bra ae ni mete rngo keratan be tlap.*

*Ae watloti-er ngarkes mbe wah-bo ulin.*

Cet homme s'appelait *Saon-Bwerang*.

Il trouva le feu de cette manière: il vit deux branches d'un arbre, appelé *li-amdal*, lesquelles se frottaient l'une contre l'autre, dans un endroit dit *Pan-Ap*. C'est là le premier feu. Il vit le feu jaillir du frottement, et tous les hommes allèrent chercher du feu en cet endroit.

**XII<sup>o</sup> Légende de la Circoncision.**

Une femme était mariée à un homme, et cette femme avait peur. Elle avait peur de son mari parce que sa verge était longue, et elle ne voulait pas de son mari, elle s'enfuit dans la brousse loin de son mari. Elle se disait: tu feras l'acte conjugal et j'éprouverai une grande douleur, et la femme restait toujours dans la brousse.

Et l'homme chercha sa femme dans la brousse. Et la femme méditait un tour envers son mari: comment rendre sa verge plus courte? Et elle prit un morceau de bambou, le rendit tranchant. Elle s'en alla, et monta sur un amandier, et s'assit sur une branche. Son mari la recherchait dans la brousse, et il la trouva. Et il lui dit: Je t'aurai. Et l'homme songeait: comment faire l'acte conjugal? Il se trouvait à terre. Il se dit: oh! je vais envoyer ma verge vers elle, et je ferai l'acte sur elle en haut.

Et la femme veillait, et elle vit la verge s'avancer, s'avancer, et elle la coupa avec le bambou, et elle tomba sur la terre. Et l'homme pleura, et la femme lui dit: ne pleure pas ainsi, je le veux ainsi, trop longue, j'éprouverai beaucoup de douleur.

Tous les enfants sont circoncis à cause de cela.



XIII<sup>o</sup> *Dän na teburbur sü.*

*Esen sü mpasü watloti sü en be esen, ae atuntun en pasü esen en ma psüs mbe esen. Ae ertil mo um ne bwet. Ae esen en be tsibin mtang re mabin. Ae dasen mo um, ae egene ta a wantün. Ae i ma gene mo nok, im keh lon rah ene kakati anian lon, ae kakati i, ae esikne ba lon tebang.*

*Ae wantlün pepe i mer gan, ae rako, tin tsibin, mba ksi teh dasen lon tebang. Ae dasen pe: mnako mete a helu pan liul, ae egene. Ae rako mete bwis, ae rako ma rngo bon gas, ae rako pe: bon tehteh. Ae dasen pe: mnako mete a helu pan liul sü mun. Ae rako mba, ae rako mete buis, ae rako ma rngo bon tehteh mun. Ae dase pe: mnako te a helu pan, liul sü mun. Ae rako mba, ae rako ma buis, ae tehteh nga mpat lon rah, ulin dasen ma gene anian. Ae rako mtuhne.*

*Ae watloti mgar ulin mar. Ae rako buis anian. Teburbur sü ma puela baran menmen sü, ae egene bah-ti. Ae rako ma lsi i, ae rako pe: Or tuhne menmen te sü ma, watloti mete gene. Ae Teburbur ma gene sü, ae tuhne barsün nga ma. Ae watloti mtuh ne. Ae tibin pe: Or tuhne tsiti te sü nga mun. Ae Teburbur ma gene sü mün, ae tuhne barsün nga mun. Ae tibin pe: o ma rsar süsü merako? o tuhne tsiti te sü, te sü nga ma, watloti mo ngar ulin mar.*

*Ae rako pat tamar-nga re, ae teburbur ma gene bah ti, ae tuhtuhne*

XIII<sup>o</sup> Légende d'une étoile.

Une femme enfanta une fille, et la femme qui enfanta la mère de cette fille était vivante. Toutes les trois plantaient des taros. Et la grand-mère portait sa petite fille. Et la mère travaillait, et elle mangea la nourriture de sa fille, et quand elle eut fini, elle fit ses besoins dans les feuilles, et mit le tout dans le panier.

Et l'enfant demanda à manger, sa grand-mère retira du panier les excréments de la mère. Et la mère dit: Allez vous asseoir sous un cocotier pour manger. La grand-mère dépla le paquet et sentit une mauvaise odeur, et elle dit: c'est une odeur d'excréments. Et la mère dit: Allez vous asseoir sous un autre cocotier. Ils allèrent tous les deux; la grand-mère voulut déplier le paquet, et elle sentit de nouveau l'odeur d'excréments. La mère dit: Allez vous asseoir sous un autre cocotier. Ils allèrent, la grand-mère dépla le paquet, il n'y avait que des excréments; la mère avait mangé la nourriture. La grand-mère jeta le tout.

Mourant de faim, l'enfant se mit à pleurer. La grand-mère chercha de la nourriture. Une étoile se trouvait sur un pommier et mangeait les fruits. La grand-mère l'aperçut et lui dit: Jette nous un fruit, et l'enfant le mangera. L'Etoile en mangea un, et ne jeta que le noyau. L'enfant le jeta à son tour. La grand-mère dit: jette nous un fruit entier. L'Etoile en mangea un autre et ne jeta que le noyau. Et la grand-mère reprit: Pourquoi nous trompes-tu? Jette nous un fruit entier, un seul, l'enfant a faim et elle pleure.

La grand-mère et sa petite fille étaient là et l'Etoile mangeait des

*barsün nga ma; ae tni-rako ma ne i,  
ae rako ma le bu sü re i:*

*Teburbur en li e,  
Nam sa mbul e?  
Nam lim bul e (bis),  
Bul a bul, bul a bul.*

*Ae lin teburbur tsian mbul.*

*Ae rako ma le bu mun, ae lin tsian  
mbulbul mun. Ae lin rako ngarkes  
mbul.*

*Ae rako ma le bu bane ran mun.*

*Teburbur en li e,  
Nam sa mbul e?  
Nam ram mbul e (bis),  
Bul a bul, bul a bul.*

*Ae ran tsian mbul. Ae rako ma le  
bu ba ran tsian mun, ae ran tsian  
mbul. Ran rako ngarkes mbul.*

*Ae teburbur mut ba ran tan, ulin  
ngane ran rako ngarkes, ae lin rako  
ngarkes ma halal. Ae rako ma le  
teburbur nati, ae sol ne mul lon nan  
tebang, ae ma rahre.*

*Ae tibin pe bane watloti: o te helu  
eleh-pon Teburbur, ni mete a buis  
rah ae pot ap. Ae tibin ba lon rah,  
ebuis, pot ap, ae buis rah. Ae watloti  
ma helu korut ne teburbur. Tibin  
msek ronga lon rah, ae teburbur pe  
bane watloti: o sa-kele bu ene mnako  
ma le ba ran menmen. Ae i ma le bu  
nati. Ae Teburbur pe: He! o ngalo le  
bapanre, ae im pe: o sa-pune, ae i  
ma le:*

*Teburbur en li e,  
Nam sa tos e?  
Nam ram tos e (bis)  
Tos a tos, tos a tos.*

fruits et ne jetait que les noyaux.  
La grand'mère se mit en colère et  
chanta sur l'Etoile le chant suivant:

O Etoile qui es là,  
Que perdras-tu?  
Ta jambe tombera (bis),  
Tombera, tombera, tombera, tombera.

Et l'Etoile perdit une de ses  
jambes.

Elle reprit son chant, et l'autre  
jambe tomba. Ainsi l'Etoile perdit  
ses deux jambes.

Elle chanta de nouveau son chant  
pour les bras.

O étoile qui es là,  
Que perdras-tu?  
Ta main tombera (bis),  
Tombera, tombera, tombera, tombera.

Un des bras tomba. Elle reprit  
son chant, et l'autre bras tomba. Et  
l'Etoile perdit ses deux bras.

Et l'étoile tomba à terre, n'ayant  
plus ni bras, ni jambes. La grand'-  
mère s'empara de l'Etoile, la mit  
dans son panier, la porta ainsi en  
retournant dans son village.

La grand'mère dit à sa petite fille:  
Assis-toi là, et veille sur l'Etoile, je  
vais aller chercher des feuilles et du  
bois. Et la grand'mère partit cher-  
cher du bois pour le feu et des  
feuilles. Et l'enfant veilla sur l'Etoile.  
Pendant que la grand'mère se trou-  
vait dans la forêt, l'Etoile dit à la  
petite fille: Chante le chant que ta  
grand'mère et toi avez chanté près  
du pommier. Et l'enfant chanta.  
L'Etoile dit: Non pas de cette façon,  
retourne le, et elle chanta:

Etoile qui es là,  
Que retrouveras-tu?  
Tu retrouveras ton bras (bis)  
Tu le retrouveras, tu le retrouveras.

*Ae ran tsian tos. Ae i ma le bu mun; ae ran rako ngarkes tos.*

*Ae i ma le bu bane lin:*

*Teburbur en li e,  
Nam sa tos e?  
Nam lim tos e (bis),  
Tos a tos, tos a tos.*

*Ae lin tsian tos. Ae i ma le bu nati mun, ae lin tsian tos, ae lin rako ngarkes tos.*

*Ae teburbur mdu puhpus, ae mrorgni tebang, ae mba ran tan, ae nga ma le watloti ba lon tebang, ae esa bane i:*

*Watloti en li e,  
Nam sa bul e?  
Nam lim bule (bis),  
Bul a bul, bul a bul.*

*Ae lin tsian tos. Ae i ma le bu nati mun, ae lin tsian tos; ae lin rako ngarkes tos.*

*Ae Teburbur mae le bu bane ran:*

*Watloti en li e,  
Nam sa bul e?  
Nam ram bul e (bis),  
Bul a bul, bul a bul.*

*Ae ran tsian mbul, ae i ma le bu mun, ae ran tsian mbul; ran rako ngarkes bul.*

*Ae im sikne ba lon tebang, ae eso u, ae ma pulu tun him.*

*Ae tibun mul, ae ma lsi watloti lon tebang, ae pepe teburbur pun; ae im kil bul ene i mète puline teburbur lon. Ae teburbur ma rngo tibun ma geli lo-bul, ae sasa:*

*I ma geli lo bul na mabin (bis).*

Et elle retrouva un bras. L'enfant chanta de nouveau, et elle retrouva ses deux bras.

Et l'enfant chanta pour les jambes:

Etoile qui es là,  
Que retrouveras-tu?  
Tu retrouveras la jambe (bis),  
Tu la retrouveras, tu la retrouveras.

Elle retrouva une jambe. L'enfant chanta de nouveau, et elle retrouva l'autre jambe; elle retrouva les deux jambes.

L'Etoile se tint debout, abandonna le panier, et descendit à terre; puis elle saisit la petite fille, la mit dans le panier et chanta:

Enfant qui es là,  
Que perdras-tu?  
Tu perdras ta jambe (bis),  
Tu la perdras, tu la perdras.

Une des jambes tomba. Elle reprit le chant, et l'autre jambe tomba. L'enfant perdit ses deux jambes.

Et l'Etoile chanta sur les bras:

Enfant qui es là,  
Que perdras-tu?  
Tu perdras ton bras (bis),  
Tu le perdras, tu le perdras.

Un des bras tomba. Elle reprit le chant, et l'autre bras tomba. L'enfant perdit ses deux bras.

L'Etoile la mit dans le panier, sortit, et se cacha derrière la maison.

La grand'mère revint, et vit l'enfant dans le panier, et se dit que c'était l'Etoile. Alors elle se mit à creuser le trou pour faire cuire l'Etoile. L'Etoile entendit la grand'mère creuser le four, et elle chanta:

Elle creuse le four de sa petite-fille (bis).



*Ae tibia ma le at, ae ro-g'tu ba lon lo-bul, ae songte ap, ae ma hgo at ae ro-g'tu ba ran ap, ae ap pang, ae egene at; ae ma ialti at, ae etuhne rah lon lo-bul, ae hgo anian ba lon lo-bul; ae erbe watloti lon tebang, ae pahne ba lon lo-bul; ae hgo tsin ba lon lo-bul, ae ehgo rah baran tsin, ae ialti at ba ran.*

*Ae Teburbur pe bane tibia:*

*I ma puline mabin (bis).*

*Ae tibia ma puline mo nok, ae im seksek nga builan. Ae anian ma haman, im pepe i mete kui anian; ae i ma kui ae egene.*

*Ae Teburbur msasa:*

*I ma gene mabin (bis).*

*Ae tibia mo gene mo nok, ae tong ba, ae ter ba tun him, ae elsi teburbur ba u. Ae teburbur pe:*

*I ma gene mabin.*

*Ae tibia m'gar ulin, ae katü teburbur ba, ae im ro ba lon rah te reut.*

#### XIV° Dün na Gelebwe.

*Ta Panwa sü, en be Tarigoro bu, mpasü Gelebwe.*

*Lon bung sü, Gélébwé mseksek nga pan mta u mal, ae ter ba, ae Ri sü mwil. Ae im ba builan, ae ma ususi Ri: om wil uliusa? o mete girian na sa? Girian na bui? Ae ri mdu burbur. Ae Gelebwe pe: Mo! Ae im du builan, ae ter ba, ae ri mwil mun. Ae i ma ususi: o mete be girian na sa? Girian na esen? Ae ri mdu burbur. Ae Gelebwe pepe: Mo!*

La grand'mère prit les pierres, les plaça dans le four, alluma le feu, prit des pierres, les mit sur le feu, et le feu flamba et chauffa les pierres; puis elle enleva les pierres chaudes, mit des feuilles dans le fond, déposa les taros, prit la fillette dans le panier et la mit dans le four, plaça des herbes par dessus, puis des feuilles, et remit les pierres par dessus avec la pince de bois.

Et l'Etoile chanta à la grand'mère: Elle a mis sa petite-fille au four (bis).

Quand la grand'mère eut fini le four, elle s'assit auprès. Lorsque la nourriture fut cuite, elle se dit qu'elle l'enlèverait du four. Et elle l'enleva et la mangea.

Et l'Etoile chanta: Elle a managé sa petite fille (bis).

Ayant terminé son repas, la grand'mère écouta, et elle alla voir derrière la maison, et aperçut l'Etoile dehors. Et l'Etoile dit:

Elle a mangé sa petite-fille.

La grand'mère se mit à pleurer, et chassa l'Etoile qui s'enfuit loin dans la forêt.

#### XIV° Légende de Gélébwé.

Un homme du village de Panwa, du nom de *Tarigoro bu*, enfanta un nommé *Gélébwé*.

Un jour, *Gélébwé* se trouvait à l'entrée de la maison commune, et regardait vers l'intérieur quand un dracéna se mit à danser. Il s'en approcha et lui demanda: Pourquoi danses-tu? De quoi seras-tu le charme? Le charme des cochons? Et le dracéna se tint tranquille. Et *Gélébwé* se dit: C'est bien. Et il se tenait auprès, et il le fixait, et le dra-

*Lon bung sü, er mwe leh «Lon Sing». Ae Gelebwe mo raksere rah ti sü nga, ae pahne, ae im bilon lehan. Remadran ne i mul, i ma lsi esen be ru sorutun. Ae i ma gele esen rako bane nan tarit na esen rako, ne bui be ru, bati beru.*

*Er en «Lon Muian-te-kon» mwe leh; ae Gelebwe mraksere rah ri sü. ae mpahne, ae bilon lehan, ae i mul, ae esen be ru mo sorutun.*

*Ae er leh «lon-le-Bule». Teman Gelebwe, Tarigoro bu, mba raksere rah ri sü ae im pahne, ae mbilon lehan. Ae Gelebwe ma mra lon nan him ulin i mer raksere rah ri sü, ae i ma lsi nasü mraksere nan ri. Ae im bur. Ae i ma le nan pihpis, nan tutu, nan tebang, ae nan sokso ngarkes, ae im pepe bane dasen na sü mraksere-lasi nan ri. Ae dasen pepe: Teman nga ma ma raksere nam ri. Ae Gelebwe pe: Mwe! ni mer mat nakmare ulin nak ri. Ae i ma gmwi butu-ri, ae sa, ae dang:*

*Gelebwe, Tarigoro bu e (bis)  
Eeo, eee, goro a e (bis)  
Bwela sing sing e e le lngi rah sa? nan e,  
Lengi rah ne matan e,  
Mwe si ran mue metan e, nan metan e,  
Ee ri ware sangul a e, wari ul,  
Sa roro mwil li li bwe e.*

*Gelebwe o Tarigoro bu e.*

céna dansa de nouveau. Et il l'interrogea: de quoi seras-tu le charme? Le charme des femmes? Et l'arbuste se tint tranquille: Et *Gélébwé* se dit: c'est bien.

Un jour, les gens du village de *Lon Sing* firent une fête. *Gélébwé* arracha une feuille du dracéna, se la mit à la ceinture et alla à la fête. Quand il revint, il vit deux femmes qui le suivaient. Il les paya à leurs parents deux cochons et deux nattes rouges.

Les gens du village de *Lon Muian-te-kon* firent une fête. *Gélébwé* arracha une feuille du dracéna, se la mit à la ceinture, et alla à la fête. En revenant deux femmes le suivaient.

Les gens de *Lon-le-Bule* firent une fête. Le père de *Gélébwé*, *Tarigoro bu*, alla arracher une feuille du dracéna, se la mit à la ceinture, et alla à la fête. Et *Gélébwé* sortit de sa case pour arracher une feuille du dracéna, et il s'aperçut que quelqu'un en avait pris une. Il se fâcha. Et il prit son *pihpis*, sa ceinture, ses paniers, toutes ses affaires, et dit à sa mère qu'on lui avait dérobé une feuille de son arbuste. Sa mère lui dit: C'est ton père qui l'a fait. Et *Gélébwé* dit: C'est bien, je vais mourir aujourd'hui à cause de mon dracéna. Et il saisit entre ses mains le tronc du dracéna, et chanta en se lamentant:

*Gélébwé o Tarigoro bu e (bis)*

*Eeo, eee, goro a e (bis)*

Le sing, le chant a pris la feuille laquelle? la sienne,

Il a pris la feuille de sa mort,

Il a coupé la feuille de la mort, de sa mort,

Il a coupé la feuille du dracéna, du dracéna,

Qui court, court, danse là bas,

*O Gélébwé, Tarigoro bu.*

*Ae Ri ma hrór ba lon tan, ae Gelebwe ma hrór pan, ae im nok ba lon bin. Ae im sa mun, ae ri ma hrór mun, ae Gelebwe ma hrór pan, ae mo nok lon mtnan. Butun nga msek ran tan. Im kaka dasen; ae dasen ma ma, ae Gelebwe mue sa mun, ae dasen tang-geti nan walu-bwisil nga; ae Gelebwe ma hrór mo nok pan nan ri.*

*Ae li-ri nati mür mun; im be ta loas na ta Panwa.*

#### XV<sup>o</sup> *Dün na Malisitar.*

*Malisitar — en be mtara — mpa-sü watloti be ru, ae watloti nati mbe atuntun; ae rako be esen. Ae ertil mseksek «Pan Asar», lon at en be «Ar bal».*

*Ae atuntun sü, en ma mra Ponorwol, ma ma ruru bwet Pan Asar, lon rah, ae rwi tsin ma krine bwet. Ae bwet ae tsin ma mür. Ae mtara pe bane wantün rako: Mnako te a sak akikil tsin. Ae esen rako mpi ba hgo tsin, ae mul ne, ae elsi daserako, ae ertil ma gene tsin. Ae atuntun ene nan tsin, ma ma ne elsi, ae elsi meliti, ae pepe: Si ma hgo nak tsin? Ae im pi mun, ae va ne rahre, ae pepe i mer ma ne ter mun ne nan bwet.*

Et le dracéna s'enfonça en terre, et *Gélébwé* s'enfonça avec, jusqu'à la ceinture. Il chanta de nouveau, et le dracéna s'enfonça de nouveau, et *Gélébwé* s'enfonça avec jusqu'au cou. La tête seule émergeait. Il appela sa mère; elle arriva, et *Gélébwé* entonna une troisième fois son chant, et sa mère ne put que saisir son plumet; *Gélébwé* avait disparu entièrement avec son dracéna.

Ce dracéna poussa de nouveau: c'est le charme, le sortilège des gens du village de *Panwa*.

#### XV<sup>o</sup> *Légende de Malisitar.*

*Malisitar* — un serpent de mer — enfanta deux enfants, tous les deux du sexe féminin. Tous les trois demeuraient dans un endroit appelé *Pan Asar*, dans une pierre, appelée *Ar bal*.

Un homme, du village de *Ponorwol*, vint planter des taros à *Pan Asar*, dans la brousse, et mit en même temps des choux dans ce champ. Taros et choux poussèrent. Et le serpent de mer dit à ses deux filles: Allez chercher des choux. Et elles allèrent chercher des légumes, revinrent auprès de leur mère, et toutes les trois mangèrent les choux. L'homme à qui appartenaient ces choux, vint, vit les traces de pas, et se dit: qui a pris de mes choux. Et il s'en alla, et retourna à son village,



*Ae Malisitar ma heri rako ba lon bwet, ulin rako mete hgo ar til tsin. Ae rako ma hgo tsin mun, ae epi, ae va, va lon tsugu at, ae ertil ma gene tsin. Ae atuntun nati pe i mete a ter bane nan tsin mun. Ae i ma ma, ae ma lsi meliti mun, ae pepe: Si ma hgo nak tsin mun? Ae atuntun ene nan tsin enre, ma geli bul, ae helu lon, ae pepe i mete lsi i en ma hgo nan tsin.*

*Ae Malisitar pe bane wantien rako: mnako mete a sak ar til tsin mun; ae raka mba. Ae atuntun nati ma lsi rako ba hgo tsin. Ae im warwar bane rako: Mnako sam pun ma hgo nak tsin. Ae i ma ususi rako: mnako ma mra bi? Ae rako pe: merako mra eltas. Ae atuntun enre pe: mnako ma mra eltas na ur bi? Ae rako pe: merako ma mra lon tsugu «ar bal». Ae im pe bane rako: Kikil te mul ba rahre. Ae rako pe: Kikil mer mul ba rahre, ae si mete le tsin a dase-merako? Merako tapo ngre ngan te rorngi dase merako. — Mo! Kikil t'a lsi dase mnako. Ae rako pe: Hehe! o tapo ngre ngan te lsi dase merako. Ae atuntun pe: Kikil te a rahre. Ae im kane rako.*

*Ae atuntun pe bane rako: Kikil mete a, ae ni mete lsi halun dase mnako. Ae rako pe: Hehe! o tapo ngre ngan te lsi dase merako. Ae im pe: Lok be. Ae ertil gugu, ne gugu. Ae rako pe: ape him e sam tapo ngre dase merako. Ae im pe: Hehe! Ki mer pat lon. — Ae rako pe: Hehe! i tapo ngre, or barta ne abal te sü lon.*

se disant qu'il reviendrait dans son champ.

Et *Malisitar* envoya de nouveau ses deux filles chercher des légumes dans le champ. Elles allèrent, cueillirent des choux et revinrent dans le trou de la pierre, et elles mangèrent les choux. Et l'homme se dit qu'il irait voir de nouveau ses taros et ses choux. Et il partit, vit encore les traces de pas et dit: Qui est encore venu prendre de mes choux? Alors l'homme, à qui appartenait les choux, creusa un trou et s'assit dedans, se disant qu'il verrait ainsi celui qui venait cueillir ses choux.

Et *Malisitar* dit à ses deux filles: allez de nouveau chercher des légumes. Et elles allèrent. Et l'homme les vit prendre ses choux; il s'adressa à elles: c'est vous qui venez prendre mes choux. Puis il leur demanda: D'où venez-vous? Elles répondirent: Nous venons du bord de mer. Et l'homme dit: Vous venez du bord de mer, de quel endroit? Elles dirent: Nous venons du trou de la pierre *ar bal*. Il leur dit: Retournons ensemble au village. Elles dirent: nous allons aller ensemble au village, qui ira porter les choux à notre mère? Nous ne pouvons abandonner notre mère. — C'est bien, allons voir votre mère. Elles dirent: Tu ne peux voir notre mère. Et l'homme dit: Alors allons au village. Et l'homme épousa les deux filles.

Puis l'homme leur dit: Allons ensemble, je veux voir votre mère. Elles lui dirent: Non, tu ne peux voir notre mère. Il dit: je le veux. Tous les trois discutèrent, discutèrent. Les deux filles dirent: Cette case ne convient pas à notre mère. Et il dit: Si, nous y logerons tous. Elles dirent: Non, elle ne convient

*Ae im barta ne abal sü, ae i ma heri  
rako: Mnako ta kane dase mnako.  
Ae rako mba eltas, ae rako kane dase  
rako, ae rako ma le bu sü:*

pas, construis une claie à l'intérieur.  
Et il construisit une claie, et il en-  
voya les deux femmes: allez chercher  
votre mère. Et elles partirent vers le  
bord de mer, amenèrent leur mère et  
chantèrent le chant suivant:

*Malisitar e, ru ru ba, ru ru ba, li tes e (bis),  
Kema te a a e, Kimi ngalo man e,  
So u a e, malegel, dru tas, e, tas e,  
A tema, tema, wela, ae re wor e kon e,  
Ruru ba, ruru ba li tes e (bis).*

*Malisitar, viens, viens vers nous, viens, viens vers le rivage (bis),  
Allons y, ne vous moquez point de nous,  
Sors dehors, jeune homme, sors de la mer,  
Qu'il vienne, en nageant, du rivage sacré,  
Viens, viens vers nous, viens, viens vers le rivage (bis).*

*Ae Malisitar msüne butun.*

*Ae rako ma le bu nati mun, ae  
Malisitar pahne butun ma ran tan,  
ae im gal.*

*Ae rako ma le bu mun, ae  
Malisitar gal, ae msorutun rako. Ae  
rako ma le bu nati lon sal, ae im gal  
ne sorutu rako; ae ertil mba rahre.  
Ae im pahne butun ba ran abal ene  
atuntun mbartane, ae geren mpat  
ronga «Pan Asar»; ae i ma lbuene i  
ran abal, ae lbuene, ae abal mpuer  
sine.*

*Ae ertil ma hgo rah ul ae korkor-  
goro i. Ae atuntun enre pe bane  
esen rako: mnako te a um lon rah,  
ni met lehleh korut dasemnako. Ae  
esen rako pi ba um lon rah. Ae atun-  
tun en lehleh korut ne dase-rako, ma  
le ap, ae tung-bunu-ne him, ae ap  
ma gene Malisitar, ulin atuntun nati  
ma mtatne i.*

*Ae nini nati gah, ae ba ne buila  
esen rako. Ae rako ma lsi, ae rako  
mleh kele buelan dase rako ulin i ma  
glaglan. Ae rako pe: Buela dase kako  
pun e lo! Ae rako pe: Kako r'pi. Ae*

*Et Malisitar sortit la tête.*

Elles reprirent le même chant, et  
*Malisitar* mit sa tête sur la terre et  
rampa.

Elles reprirent leur chant, et  
*Malisitar* rampa, et les suivit. Elles  
chantèrent le long du chemin et il  
rampait en les suivant. Elles arri-  
vèrent ainsi au village. Et *Malisitar*  
posa sa tête sur la claie que l'homme  
avait construit, et la queue était en-  
core au bord de la mer a *Pan Asar*;  
et il s'enroula, s'enroula et la claie  
disparaissait.

Tous les trois apportèrent des  
feuilles de cocotier et fermèrent la  
porte. Et l'homme dit aux deux  
femmes: Allez au travail, je veillerai  
sur votre mère. Et elles partirent au  
travail. Et l'homme, qui veillait sur  
leur mère, prit du feu et incendia  
la maison, et le feu dévora *Malisitar*,  
parce que l'homme avait peur d'elle.

Et ses cendres volèrent et vinrent  
près des deux filles. Elles s'en aper-  
çurent, et reconnurent la peau de leur  
mère, parce qu'elle était tachetée. Et  
elles dirent: La peau de notre mère!

*rako pi, ae ma rahre. Ae ap ma gene him mo nok.*

*Ae rako mgnar ulin dase rako.*

#### XVI<sup>o</sup> *Dün na Li-bak.*

*Ngamo, atuntuner ene albir du re er, armaner ae esener, ma ma lohlos tamar-nga lon Watün. Er ma mra pan teh tas, er lohlos, ae er mul mun.*

*Lon bung sü, er ma ma lohlos ba-paure, ae atuntun sü, en ma mra «Lon Bwili», ma lsi er en lohlos. I ma rngo lol na esen, nan esen sü mdu. Remadran ne er lohlos, er ma lngi albir ran on, ae er ma le mun. Esen sü re ngan la, ma lngi wantün bwila albin, ae pepe: o te lehleh korut ne na kako sokso, ae ni met los. Ae er lohlos, ne lohlos ...*

*Ae arman nati, re ma dranne er mue hin, ma le albin esen nati, ae mba kil-dani. Ae er en lohlos ma ma resent ngarkes, ae esen ma ususi wantün: albik e bi? Ae im pe: Na sü ma wra lon rah wolwol ae ele. Ae im bwis belaukte, ae i 'tapo lsi, ae dang, ne dang.*

*Er en lohlos ngarkes mpi. Ae arman nati ma hret ran on, ae pepe: mnako mlomsa? Esen nati pe: Ni ma lngi watloti en lo nga la, ae elngi albik; ae kema lohlos mo nok, ni ma ususi watloti ae im pe: na sü ma le albik. Ae arman pe: Mnako mer ro ba bi? Mnako r'ma, te kikil; ae im kane rako, ae ertil pi, ae im ba lngi rako lon nan him. Ae rako sek bung dain ta.*

*Lon wabung sü, arman ma ngrut bane rako: Sa na mnako? mnako r'pi.*

Elles dirent: Partons. Et elles partirent et retournèrent au village. Et le feu avait fini de dévorer la maison.

Et elles pleurèrent leur mère.

#### XVI<sup>o</sup> Légende d'un Banian.

Autrefois, des êtres qui avaient des ailes, hommes et femmes, venaient se baigner dans la rivière, appelée *Watün*. Ils venaient d'au delà de mer, se baignaient et repartaient.

Un jour, ils vinrent ainsi se baigner, et un homme du village de *Lon Bwili*, vint les voir se baigner. Il désirait une femme, quoiqu'en ayant une déjà. Lorsque ces êtres se baignaient, ils déposaient leurs ailes sur le sable, et les reprenaient. Une femme plaça son enfant près de ses ailes, et lui dit: Veille sur ces objets, je vais me baigner. Et ils se baignèrent, se baignèrent ...

Cet homme, les voyant plonger, s'empara à ce moment des ailes de cette femme, et les cacha en terre. Les baigneurs revinrent tous à terre, et la femme demanda à son enfant: où sont mes ailes? Celui-ci dit: Quelqu'un est sorti de la brousse et les a emportées. Elle les chercha partout, ne les trouva pas, et elle se mit à pleurer.

Après le bain ils partirent tous. L'homme se montra alors sur le sable, et dit: Que faites-vous là? La femme répondit: J'avais mis l'enfant là, et déposé mes ailes près de lui. Après notre bain je lui ai demandé où étaient mes ailes et il dit que quelqu'un les avait prises. L'homme dit: où irez-vous maintenant? Venez chez moi. Et ils partirent. Et la femme et son enfant demeurèrent ainsi de longs jours chez cet homme.

Un jour, cet homme les disputa: D'où venez-vous? Allez-vous en? La



*Ae esen nati ma rngo, ae dang liap ulin. Ae i ma helu ran 'tea-bol. Ae sü-m'tan msal, ae egeli, ne geli ut nati, ae ekil-matne albin. Ae i ma lsi bu albin sü, ae pepe: He! albik ti e la! Ae i ma hebi tan tinge, ae ele, ae ekabli nga pon, ulin esen ene arman nati kane ngamo tapete lsi, ae kis ba, pah wantün, ae rako pi ne ma ran se Watsün. Ae i ma ktene albin, ae mo gah re ut ene i ma mra re.*

*Ae arman nga ma mra lon mal, ne ma sil lon nan him, ae i ma ususi esen en ngamo: Rako lo mba bi? Ae esen nati pe: He! ni tapo lsi ut ene rako sil ba re. Ae arman pe: Rako pi ulin-sa? Ae esen pe: o ma grut bane rako. Ae arman pe: Rako ma mra bi ne pi? Ae esen pe: Rako ma helu ran tea-bol nga sam, ae dang, ae rako ma hret, ae pi. Ae arman tong kele, rako ma le ta ene i ma lngi. Im ter ba re ut nati, ae bul pat, ae im pepe: Rako mo ro bi? rako mo gah-mul.*

*Ae arman rignau-ti butu-u, ne rignau-ti, ne rignau-ti, mbe tamlemle nga. Ae i pi, ae ba, ne ba ran «Mut». Ae mba du re, ae gelti butu-u sü, ae pen-ne, ae u nati ba ran ersebak en du re na rako bongo-him. Ae i mo gelti sü, ae pen ne, ae mba du re im gelti; ae i mo gelti sü mun, ae mo pen-ne, ae mba du re im gelti... ae ngan sü ne ma ma bwilan ti, ae im du nga ti.*

*Ae i ma le libui-bak, ae elngi ba re, ae libui-bak nati pihpih re, ne pihpih re, ae mba gal re erse bak en du*

femme entendant cela, pleura beaucoup. Elle était assise sur le bois qui divise la maison en deux parties. Ses pleurs coulèrent et creusèrent, creusèrent et mirent les ailes à découvert. Elle aperçoit un bout des ailes et s'écrie: Tiens! mes ailes! Elle enleva la terre, les prit, les cacha afin que la première femme de cet homme ne les vit point, et, portant son enfant, arriva sur le sable, près de la rivière Watsün. Elle mit ses ailes et s'envola vers le lieu d'où elle était venue.

L'homme sortit de la maison commune et entra dans sa maison. Il demanda à sa première femme: où sont allés la femme et l'enfant? Elle répondit: Je ne sais pas où ils sont partis? La femme lui dit: Tu les as disputées. L'homme dit: D'où sont-ils partis? Elle dit: Ils étaient assis là, sur la traverse, ils pleuraient, puis ils se levèrent et partirent. L'homme comprit qu'elle avait trouvé ce qu'il y avait enfoui. Il alla voir, et le trou y était encore; il se dit: ils sont partis et retournés chez eux.

Et l'homme se fabriqua des flèches, s'en fabriqua, s'en fabriqua, en très grand-nombre. Et il s'en alla, s'en alla, et arriva sur le rocher appelé *Mut*. Et de là, banda son arc et tira, et la flèche alla se fixer sur une branche du banian qui se trouvait près de la maison des deux fugitifs. Il banda son arc, et tira, et une autre flèche alla se fixer au bout de la première. Il banda son arc de nouveau, tira, et une nouvelle flèche alla se piquer au bout de la seconde... et ainsi jusqu'à ce qu'elles revinrent vers lui.

Puis il prit une racine du banian, la plaça dessus les flèches, et elle s'enroula, s'enroula... et rampa vers

*re narako bongo-him. Ae arman pi; im gelti nan tebang lon nan ere «Lon Buili», ae le bah butoær: bah r'bu sü nga, ae bah ngi sü, ae bah uki sü, ae bah beta sü, ae sol ne ba. Ae mo ro re libui-bak nati, ae va, ne va, ae ba helu ran erse bak ene u pet re nga-mo, ae eleh ba.*

*Ae wantün esen lehleh lon wah-leh, ae i ma lsi lon mta-ran lon wah-leh nati. Ae arman nati ma le bah ti, ae pahne bah-ti, ae watloti ma le, ae sil ba lon nan him. Ae pe bane dasen: Ase! o te lsi ta sü ba! ni seksek ba li, ae i mut, ae ni ma le. Ae dasen pe: Oia! ta ene kako ma gene lon sa ene kako rorngi re. Ae i ma lngi lon him, ae so u ma. Ae arman tuhne bah ti sü ba; ae watloti ma le, ae sil ba lon nan him, ae pe bane dasen: Ase! o te lsi ta sü ba! ni seksek nga lon wahleh, ae i mut ae ni ma le. Ae dasen pe: Oia! ta ene kako ma gene lon sa ene kako rorngi re. I ma lngi, ae so u mun. Ae arman tuhne bah ti sü mun. Ae watloti ma le mun, ae sil ba lon him.*

*Ae esen pe bane wantün: Kako te a ngarkes. Ae rako ma ma; ae i pe bne wantün: i murmut bi? Ae wantün pe: nga la. Ae esen ter ba re, ae elsi arman, ae pe: Sa? o bwis sa? Ae arman pe: Ni bwis belaukte mnako. Ae esen pe: Om ro bi ne ma? Ae arman pe: He! ni ro re sal sü ne ma. Ae esen pe: O mêt lom sa? Ae arman pe: Ni mer kane mnako, mnako ta sol na mnako soksok ngarkes. Ae bi-rako tot, ape arman lon be liap, ae rako sol na rako soksok, ae esen pah wantün. Ae arman pe: ni mer pah*

la branche du banian qui se trouvait près de la maison de la femme. L'homme partit alors; il prit dans son village de *Lon Bwili* son panier, emporta des fruits: des amandes, des fruits du badamier, des fruits à pain, les emporta et partit. Il marcha sur la racine du banian, alla, alla et vint s'asseoir sur la branche dans laquelle était fixée la première flèche. Et il regarda.

L'enfant de cette femme s'amusait dans le ruisseau, et contemplait le firmament réfléchi dans l'eau. L'homme prit un fruit, et le jeta. Et l'enfant le prit, et entra dans la maison. Elle dit à sa mère: Mère, regarde, j'étais près du ruisseau, là cela tomba et je l'ai ramassé. La mère dit: Oh! C'est ce que nous mangions dans le village que nous avons quitté. L'enfant déposa là le fruit et sortit. L'homme jeta un autre fruit; l'enfant le prit, entra et dit à sa mère: Mère, regarde, j'étais près du ruisseau, là, cela tomba et je l'ai ramassé. Et la mère dit: Oh! C'est ce que nous mangions dans le village que nous avons quitté. L'enfant déposa là le fruit et sortit. L'homme jeta un troisième fruit. Et l'enfant le ramassa et le porta à sa mère.

La mère dit à son enfant. Sortons ensemble. Et elles sortirent. Et elle demanda à sa fille: D'où est-il tombé? Et l'enfant répondit: D'ici. Et la femme regarda, et vit l'homme et lui dit: quoi? que cherches-tu? Et l'homme dit: je vous cherche toutes les deux. La femme lui dit: Comment es-tu venu? Et l'homme dit: Je suis venu par un chemin. Et la femme dit: Pourquoi? Et l'homme dit: Je viens vous chercher, prenez toutes vos affaires. Elles ne voulurent pas, mais l'homme voulait, et elles prirent

*watloti. Ae esen pe: Hehe! nim pah tehere ne i nga, or sol tebang. Ae arman sol tebang, ae ertil pi.*

*Esen pah watloti, ae rako ma rbe geray te met, ae ma lngi re butoa. Ae arman pe bane rako: mnako te dumu. Ae ertil guhne, ne guhne . . . Ae ertil pi, ae ele sal ene i ma le, va, ne va. Ae ertil du lon tabli-ti, ae esen ma rme: Bwe! san ma bra, ae samerako ma bra. Ae esen nati ma rbe pan buliten watloti geray te met, ae tagmo sal.*

*Ae arman pe: Sa re? Ae im leh-mul. Ae esen pe: Libak mermet ne kil, uti met leh ba ran sam, ae uti met leh ba ran samerako. Ae im pepe bapanre; ae masea en tlap mdu lor'bol ne ertil. Ae uti enre ma le arman baran «Mut»; ae uti enre ma le rako ba re narako bongo-him.*

leurs affaires, et la mère porta son enfant. L'homme dit: je vais porter l'enfant. Et la femme dit: non, je le porte mieux moi; prends le panier. Et l'homme prit le panier et ils partirent.

La mère porta son enfant, et elle prit une hache de pierre et la mit sur un bois. Et l'homme dit: allez devant. Ils discutèrent, discutèrent . . . Et ils partirent et suivirent le chemin qu'il avait pris en venant, ils allaient, allaient. Quand ils se trouvèrent au milieu, la femme se dit: Bien! Son village est loin, et le nôtre aussi. Elle prit le couteau qu'elle tenait derrière elle et coupa le chemin.

Et l'homme dit: que faites vous là? et il regarda derrière lui. Et la femme lui dit: La banian est coupé entre nous trois: une partie ira dans ton village, et l'autre partie dans le nôtre. Et elle dit ainsi; et un grand espace se trouva entre eux. Une partie emmena l'homme sur le rocher *Mut*, et l'autre ramena la femme dans son village.

(A finir.)





## Religiöse Tänze auf Neu-Irland (Neu-Mecklenburg).

Von P. G. PEEKEL, M. S. C., Lamekot.

Inhalt: 1. Der Haifischtanz. — 2. Tanz der Eheleute. — 3. Mondtanz der Panaras-Leute. — 4. Mondtanz der Frauen in Lasu. — 5. Der Eulentanz. — 6. Ein *Lang-Manu*-Tanz. — 7. Ein *Sasála*-Tanz. — 8. Ein *Tábaran*-Tanz. — 9. Die Tänze mit den großen Mondmasken.

In dem Artikel „*Lang-Manu*“<sup>1</sup> habe ich versucht, die Tänze der Südsee auf eine ganz neue und großzügigere Basis zu stellen, als man bisher zu tun gewohnt war. Nach langjähriger, aufmerksamer Beobachtung bin ich nämlich zu der Überzeugung gelangt, daß die Mehrzahl der Südseetänze gar nicht die alltäglichen, oft trivialen Themata behandelt, die man darin zu erkennen glaubt. Schon der Umstand, daß es uns nicht gelingen wollte, in den Tänzen eine einheitlich durchgeführte Idee zu entdecken, mußte Zweifel wecken, ob wir überhaupt mit unseren bisherigen Deutungen auf dem rechten Wege wären. Trotz mancher scheinbarer Erfolge blieben ja die Tänze für uns im großen Ganzen ein Agglomerat disparater Teile. Die eine Szene schien uns leicht verständlich, die andere weniger oder gar nicht, und dann folgte wieder etwas, dem ein Sinn innewohnen mochte, aber mit dem Vorhergehenden in keinen Einklang zu bringen war. Über diese Unsicherheit und Zerrissenheit der Deutungen sind wir bis heute noch nicht hinweggekommen.

Da die sogenannten *Malagan*<sup>2</sup> Neu-Irlands Darstellungen des Mondes, der Mondphasen und diesbezüglicher Mythen sind, lag der Gedanke nahe, daß auch die Tänze, die ihnen zur Ehre aufgeführt werden, denselben Stoff behandeln. In dieser Vermutung wurde ich durch genaue Beobachtung zahlreicher Tänze so sehr bestärkt, daß ich in dem Artikel „*Lang-Manu*“ einen Anfang mit dieser neuen Deutungsweise zu machen wagte. Die folgenden Schilderungen sollen denselben Gedanken ausführlicher behandeln und begründen.

### 1. Der Haifischtanz.

Am 31. August 1927 sah ich in Lauan zum wiederholten Male den sogenannten Haifischtanz. Es waren fünf Tänzer, die auf dem Kopfe eine *Tatanua*-Maske (Fig. 1) trugen und um die Lenden einen dichten Rock aus natürlichen Farnwedeln. Den Oberkörper bedeckte ein stramm anliegendes rotes Hemd.

Einer der Tänzer versinnbildete den Fischer und trug deshalb in der Linken eine kleine Haifischfalle, *a kata*<sup>3</sup>, von 60 cm Länge, in der Rechten

<sup>1</sup> In Festschrift P. W. SCHMIDT. „Anthropos“-Administration, St. Gabriel-Mödling, 1928, S. 542—555.

<sup>2</sup> Nasalierende Stämme sagen *malanan*.

<sup>3</sup> Abbildg. bei PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, S. 298. Das besagte Exemplar befindet sich im Missions-Museum in Hilstrup bei Münster in Westfalen.

eine gewöhnliche Tanzrassel aus Muschelglöckchen (Fig. 2). Während des Tanzes hielt er die Linke mit der Falle etwas nach unten, wie es beim wirklichen Fang des Haies geschieht; die Rechte oberhalb der Falle, als sei er im Begriff, mit einem plötzlichen Ruck die Schlinge zuzuziehen. Die vier anderen Tänzer waren Haie. In den Händen hielten sie ein kleines Büschel verschiedener Duftpflanzen. Der Tanzplatz versinnbildete selbstverständlich das Meer.

Zuerst erschien der Fischer allein, der über den ganzen Tanzplatz hingondelte und in seinen Bewegungen die Haifänger schilderte: ihr Auslugen und Aufhorchen, ihr Paddeln, Rasseln und Rasten. Plötzlich stutzte er. Jenseits am anderen Ende des Tanzplatzes war eine Gestalt aufgetaucht, die sich ihm näherte, denn allen Geräuschen auf See schien sie die größte Aufmerksamkeit zu widmen. Das war der erste Hai. Der Fischer ging ihm entgegen und bald entspann sich zwischen beiden eine Szene, wie sie sich wohl beim Haifischfange auf hoher See ereignen mag; von der aber noch kein Weißer Augenzeuge aus nächster Nähe gewesen ist. Das Kreisen des Haies um das schwankende Boot, sein Auftauchen und Abziehen sowie die wiederholten Versuche des Fischers, ihn vor die Schlinge zu bekommen, wurden, soviel wir darüber urteilen können, getreu und lebhaft vorgeführt. Der Fang war nicht leicht, denn er dauerte ziemlich lang. Endlich standen beide einander gegenüber. Der Fischer hielt seine Falle vor den Kopf des Haies, zog mit einer schnellen Handbewegung die Schlinge zu und der Hai war gefangen. Dann kam der Abzug zum Strande. Der Fischer ging voran; hinter ihm her trippelte der Hai, den Oberkörper zur Erde geneigt, ungefähr wie man einen gefangenen Fisch an der Leine durchs Wasser zieht. Am östlichen Ende hockte der Hai regungslos nieder, worauf der Fischer aufs neue seinem Geschäfte nachging. Die drei anderen Haie wurden in ganz derselben Weise eingefangen und kamen in einer Reihe hinter den erstgefangenen zu hocken. Damit endigte der Fang. Der Fischer streckte dem Führer der Haireihe die linke Hand entgegen, worauf alle ihm folgten. In gebückter Haltung zogen sie trippelnd über den Tanzplatz hinweg, vom östlichen zum westlichen Ende, wo sie sich in Reih und Glied der Länge nach nebeneinander niederlegten. Hiermit schloß der erste Akt des Tanzes. Der Fischer warf seine Falle in weitem Bogen über die Zuschauer hinweg und ließ sich am Kopfende des ersten Haies auf Knie und Hacken nieder. Seine Oberschenkel schob er unter den Rücken des ersten Haies und begann den Belebungszauber, denn mit dem Zuge von Osten nach Westen waren die Haie zu Menschen geworden, die jetzt wieder erweckt werden sollten. Die Szene ließ an drastischer Darstellung wie an Komik nichts zu wünschen übrig, doch muß man einen Teil dieser letzteren sicherlich auf Rechnung der Masken setzen, die eine jede der drolligen Bewegungen nur noch drolliger erscheinen ließen. Sie ernteten allgemeinen Beifall und unter den Zuschauern war wohl keiner, der sie nicht voll und ganz verstanden hätte. Dies bewies das Lächeln und Lachen sowie das Flüstern, das durch die Reihen ging: *ri irine!* Jetzt bezaubert er sie und macht sie wieder lebendig! Der Zauberer strich wiederholt mit den Handflächen von der Leibgegend über die Brust bis zu den Schultern hinauf,

wobei der Tote mehr und mehr in den Gliedern und Gelenken zuckte. Zuerst bewegte er nur die große Zehe, dann die anderen, dann die Finger, das Armgelenk, die Knie usw. Zuletzt setzte er sich aufrecht und sein Erwecker strich ihm über den Rücken, vom Nacken bis zu den Lenden hinab. Damit endigte die Zeremonie. Das Leben war zurückgekehrt, und zwar in neuer, vollkommenerer Weise: ein Hai war gestorben und ein Mensch stand von den Toten auf. Der Auferstandene umkreiste einige Male seinen Lebensspender und begab sich in die Mitte des Tanzplatzes, wo er niederhockte. Die anderen Toten wurden in derselben Weise auferweckt.

Der nun folgende Tanz bestand in seinen Teilen aus einem Vorwärtshüpfen, einem Kehrt und einem Zurückhüpfen, wobei jedoch die Tänzer immer weiter vorwärts kamen und sich die Lebhaftigkeit ihrer Bewegungen in gleichem Maße steigerte. Die vier gewesenen Haie tanzten in zwei Paaren hintereinander, vor ihnen der frühere Fischer. Machten sie kehrt, dann folgte der Fischer als letzter. Im Augenblick der größten Lebhaftigkeit brach der Tanz ab.

Das wäre eine kurze Schilderung des sogenannten Haitanzes und es fragt sich nun, wie er zu deuten ist. Auch darüber seien ein paar Worte gesagt.

Der ganze Aufzug ist eine Darstellung der Mondverhältnisse am östlichen und westlichen Horizont, also eine Schilderung des Ab- und Zunehmens des Mondes. Der Fischer ist das Mondwesen im allgemeinen, der Hai die leuchtende abnehmende Sichel. Sie wird mit einem Hai verglichen, weil die Eingebornen in ihr das aufgesperrte Maul dieses Fisches erkennen. Man findet die Darstellung häufig an den Schnitzwerken von Nord-Neu-Irland: ein Fischkopf, dem ein kurzer Körper angegliedert ist. Auch in den Mythen wird das Thema viel behandelt, mit der kleinen Abweichung, daß an Stelle des Haies, je nachdem es die Erzählung verlangt, ein beliebiger anderer Fisch tritt. Man vergleiche z. B. in „*Uli* und *Uli*-Feier“<sup>4</sup> die erläuterte Sage der Baining: „*Sirini* und seine Frau hatten sich ein Haus gebaut.“ Darin heißt es: „Hier (am Strande) stieg er auf einen *Calophyllum*-Baum, sah einen Fisch im Meere und speerte ihn, hatte aber Angst vor dem zappelnden Fisch und floh davon.“ Dieser Fisch ist, wie an Ort und Stelle bereits erklärt wurde, die Mondsichel, welche nur mehr wenig über dem Meeresspiegel steht. Die Vierzahl der gefangenen Haie soll die vier Sichel der letzten Tage vor Neumond andeuten. Mit dem Fang des letzten Haies verschwindet die Sichel; sie sinkt in die Unterwelt hinab. Es folgt alsdann der Zug der Sichel durch die Unterwelt, vom östlichen zum westlichen Strande. Dort angelangt, wird die Neubelebung des Mondes und sein allmähliches Anwachsen geschildert, sein tägliches Höherstehen, Auf- und Untergehen. Mit der Vollmondpose endigt die Darstellung.

Der Haifischtanz wird mit der *Tatanua*-Maske aufgeführt, die eine Nachbildung der Mondscheibe ist und das Gestirn als Astral-Geist darstellt. Es geht dies sowohl aus der Sprache als auch aus der Gestalt der Maske hervor. Uns allen ist ja das Bild vom „Mann im Monde“ von Jugend auf

<sup>4</sup> Mein Artikel „*Uli* und *Uli*-Feier“ wird demnächst im „*Anthropos*“ erscheinen.



bekannt und die Neu-Irländer scheinen eine ganz ähnliche Auffassung von der Sache zu haben. Die Maske erinnert an den Mond vorzüglich durch die große, gelbe Raupe, welche die Sichel darstellt. Das Gesicht versinnbildet den Dunkel- oder Hellmond. Meistens sind auch die Kopfseiten der Maske verschieden gefärbt: rot oder schwarz einerseits und weiß oder gelb anderseits, um anzuzeigen, daß das dargestellte Wesen aus einer hellen und einer dunklen Hälfte besteht.

Der Name *Tatanua* ist eine Verdopplung von *tanua*, das „Seele“ oder ganz allgemein „Geist“ bedeutet. Die Verdopplung besagt, daß nicht der eigentliche wahre, sondern ein verwandter, ähnlicher Gegenstand gemeint ist, also: „unechter Geist“, d. h. „Abbildung oder Darstellung des Mondgeistes“. Man vergleiche hierzu die Vokabeln

<i>kakanua</i>	Geist	Kavieng
<i>tanua</i>	"	Lanania
<i>tanua</i>	Seele	Namatanai
<i>tanuo</i>	Geist, Irrlicht	Namatanai
<i>tanuo</i>	Geist	Lihir
<i>tano tanua</i>	"	Gardner-Insel
<i>tano</i>	"	Kanapit
<i>tano</i>	"	Komalu
<i>tania</i>	"	Bitmusuan
<i>taniwa</i>	"	Maori

Statt *tano* schreibt PARKINSON, „Dreißig Jahre“, S. 643, *miteno*. *Mi* ist auf den Gardner-Inseln der Artikel und korrespondiert mit *a* Neu-Irlands und der Gazelle-Halbinsel. *Teno*=*tano*, *tanua*.

Wenn PARKINSON S. 647 meint, daß die Neu-Irländer in der *Tatanua*-Maske das Ideal männlicher Schönheit erblicken, dann kann das nur auf einem Mißverständnis beruhen. Gewiß sagen die Eingebornen, daß die Maske schön sei, aber in keiner Weise soll hiermit die Schönheit des menschlichen Gesichtes gemeint sein. Auch eine Maske kann ja als solche schön oder unschön sein und mehr besagen die diesbezüglichen Äußerungen der Eingebornen nicht. Viele *Tatanua*-Masken stellen überdies ein dimorphes Wesen dar, das Mensch und Schwein zugleich ist. Deshalb springen die Kiefer oft schnauzenartig vor, so daß von einem intendierten Ideal menschlicher Schönheit gewiß keine Rede sein kann.

## 2. Der Tanz der Eheleute.

Große Ähnlichkeit mit dem Haifischtanz hat der Tanz der Eheleute *a jelavan*. Er ist ebenfalls ein Mondtanz. Die Tänzer, Mann und Weib<sup>5</sup>, stellen dabei die beiden Mondhälften dar, von denen bald die eine, bald die andere zu vollem Glanze gelangt. Als Vollmond stehen beide Tänzer einander gegenüber; kreisen umeinander und sind bestrebt, in jeder Weise übermäßige Freude und Zufriedenheit zu bekunden; als Halbmonde am westlichen und östlichen Himmel tanzen sie auseinander. Am auffälligsten ist immer die

<sup>5</sup> Die Tänzer sind stets Männer, nur die Masken zeigen die Verschiedenheit des Geschlechtes an.



Fig. 1. Eine große *Tatanaa*-Maske mit Ohren. (Von der Seite gesehen.)

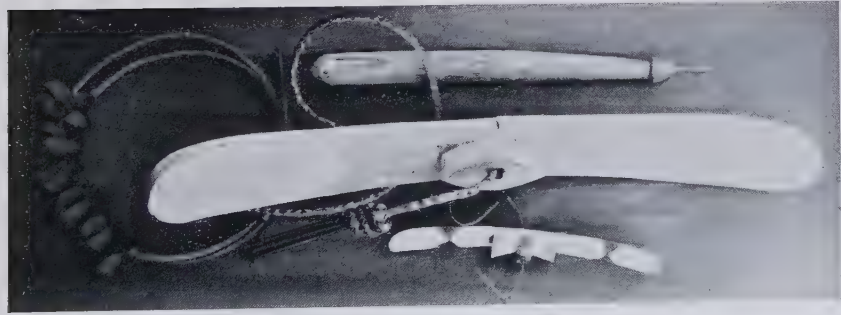


Fig. 2. Geräte für den Haifischfang. Links die kleine *Kata*, die für den Haifischfang dient.

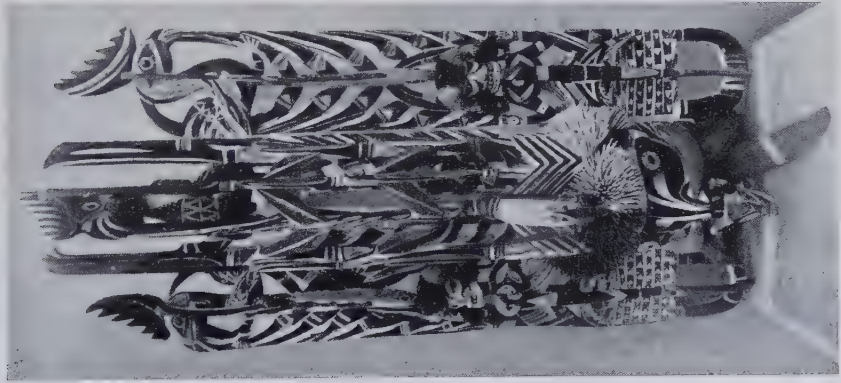


Fig. 20. Große Mondmaske *Logoroo* aus Lugagun, Nord-Neu-Irland.

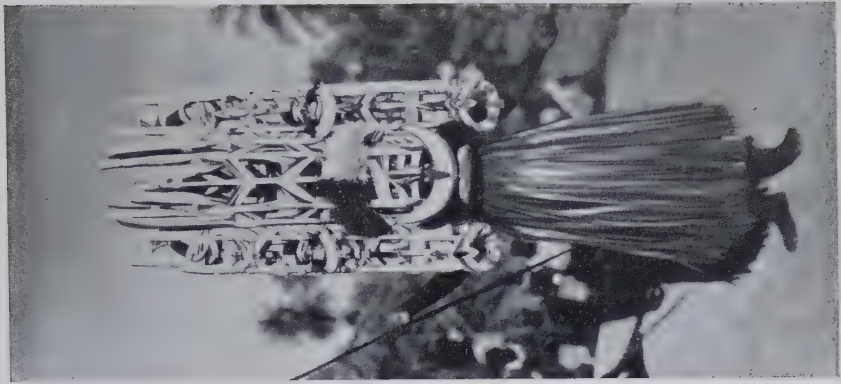


Fig. 21. Tänzer mit einer großen Mondmaske, die den Mythos *Matakobual* darstellt. Besonders deutlich ist die gefeierte Mondsichel zu sehen.





Pose, wie einer der beiden Ehegatten nach Zank und Hader von der anderen Hälfte regelrecht niedergehauen wird. Sie erntet stets ungeteilten, reichen Applaus, denn so etwas ist den Eingebornen verständlich. Nach kurzer Niederlage richtet sich indessen der Gefallene an seinem Gegner wieder auf. Sie feiern Versöhnung und bald darauf herrscht Friede und gutes Einvernehmen wie zuvor.

Unter allen Tänzen ist es der Tanz der Eheleute, von dem man in einer Beziehung sagen kann, daß die Eingebornen ihn voll und ganz verstehen. Sie sehen eben darin nur das Zunächstliegende, das Grob-Sinnliche, nämlich: Liebe und Leid eines Ehepaares, und haben von der höheren Bedeutung keine Ahnung. Daher kommt es denn, daß die Tänzer, besonders wenn es Arbeiter auf den Plantagen sind oder wenn sie vor Weißen auftreten, nicht selten ihren phantastischen Einfällen zu freien Lauf lassen und die altüberlieferten

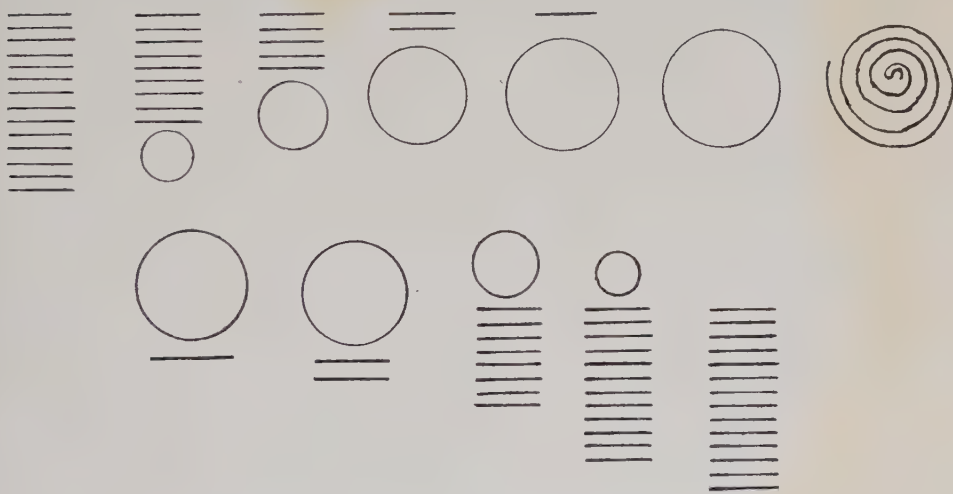


Fig. 3. Die Posen des Mondtanzes der Panaras-Leute.

Mondbewegungen zu wenig beachten. Sollten dieselben aber eines Tages bis zur völligen Unkenntlichkeit verzerrt werden, dann bleiben als Beweis für den lunaren Charakter des Tanzes immer noch die *Tatanua*-Masken. Aus ihnen klingt es trotz allen Beiwerkes klar und nachhaltig heraus: wir versinnbildeten den Mond.

### 3. Mondtanz der Panaras-Leute.

Ein Mondtanz großen Stiles wurde auf den *Malagan*-Festen in Madine am 23. Oktober 1927 aufgeführt. Er dauerte wohl zwei Stunden oder länger und mußte die größten Anforderungen an die Ausdauer der Tänzer stellen. Den begleitenden Gesang hatte ein kleiner Chor von sechs Männern übernommen, die zugleich auch die Handtrommeln dazu schlugen.

Es waren 70 Tänzer; in den Stirnreihen fünf, in den Flankenreihen 14. Das Schema des Tanzes ließ an Durchsichtigkeit nichts zu wünschen übrig.

Die erste Stellung oder Pose bestand in einem geschlossenen Reihenkörper von  $5 \times 14$  Mann auf der Busch-, d. i. Westseite des Tanzplatzes (Fig. 3 [1]).

In der zweiten Pose krümmte sich die erste Stirnreihe zu einem Kreise zusammen, der jenseits vor dem rechteckigen Reihenkörper lag.

In der dritten Pose ging die zweite Stirnreihe in den Kreis über und so geschah es mit allen anderen. Der Kreis wuchs demnach zusehends an; das Rechteck nahm ab.

Mit der 14. Pose (Fig. 3 [14 a, 14 b]) war der Reihenkörper verschwunden und in einen großen Kreis übergegangen, der sich gleich darauf zu einer wirbelnden Schnecke umgestaltete. Das dauerte eine Zeitlang. Die Schnecke löste sich dann in einen Kreis auf und bald darauf stand vor demselben wiederum eine Stirnreihe von fünf Tänzern, aber auf der entgegengesetzten Seite wie vorher, seeseits.

Eine zweite, dritte und vierte Stirnreihe folgte, und wie der Kreis angewachsen, so verkleinerte er sich jetzt. Mit der 28. Pose war er verschwunden. Es stand auf dem Tanzplatze, nun aber am östlichen Ende, wiederum der Reihenkörper von  $5 \times 14$  Gliedern.

Eine einfache graphische Darstellung wird den Hergang noch deutlicher machen (Fig. 3).

Die Deutung dieses Tanzes bietet keinerlei Schwierigkeit. Die 14 Stirnreihen an der Busch-, d. i. Westseite des Tanzplatzes, sind die 14 Sichel des zunehmenden Mondes, die unter dem Horizonte vorrätig liegen. Von ihnen nimmt das Mondwesen jeden Tag eine in sich auf und vergrößert sich so, bis es am 14. Tage seine vollständige Kreisform erlangt hat. Die Abnahme geschieht in derselben Weise. Es verbleibt jeden Tag eine der Sichel unter dem östlichen Horizont, bis am 28. Tage auch die letzte dort untergeht.

Als ich an das Studium meiner Notizen über die Madine-Tänze herantrat, war es mir eine freudige Überraschung, zu sehen, wie genau die Panaras-Leute in ihrem Tanze die Umlaufzeit des Mondes eingehalten hatten. Während der Aufführung selbst hat man ja keine Zeit, über Sinn und Zusammenhang der Tanzweisen länger nachzudenken. Man muß zufrieden sein, wenn es gelingt, ein paar Notizen und Strichzeichnungen auf das Papier zu werfen, die einem nachher als Anhaltspunkte dienen können. Beim nachfolgenden Studium ist es dann stets ein schöner Trost, wenn man bemerkt, etwas Gutes entdeckt zu haben.

Dürfen wir nun aus dem Tanze der Panaras-Leute schließen, daß den Eingebornen die Dauer eines Mondumlaufes genau bekannt ist? Das glaube ich nicht. Der jetzt lebende Eingeborne kümmert sich nicht um solche Sachen. Maßgebend für ihn ist einzig und allein die Überlieferung, die verlangt, daß der Tanz vierzehnstufig sei. Die Ehre, die Umlaufzeit des Mondes erkannt zu haben, gebührt demnach den Vorfahren, denjenigen, welche diese Tänze erdacht und ausgebildet haben. Übrigens werden in Tänzen und Mythen, wenn vom Zu- und Abnehmen des Mondes die Rede ist, die Zeiten meistens nicht streng eingehalten. Das sehen wir ja u. a. an den zwölf Schweinsblasen der Baining-Mondfeier (siehe „*Uli* und *Uli*-Feier“). Eigentlich sollten es doch 14 sein, da aber der erste und letzte Tag eines halben Umlaufes unsicher sind, mag der Eingeborne den kleinen Fehler nicht weiter beachten, vielleicht auch nicht

bemerken. Selbst abgesehen hievon, dürfte unter Umständen eine verkürzte Darstellung der Vorgänge, um Eintönigkeit zu vermeiden, sehr wohl berechtigt sein.

Mancher Leser wird sich vielleicht fragen, ob denn dies ein Tanz großen Stils sei? Darüber mag man verschiedener Ansicht sein. Ich habe Tänze gesehen, die in Schmuck, Gesang und Orchester, vielleicht auch in der Auffassung und Durchführung des Themas großartiger angelegt waren, aber das hindert doch nicht, daß wir auch diesen zu den besseren Tänzen zählen dürfen. Was ich dem Leser geboten habe, ist eben nur eine kurze, schmucklose Schilderung, eine Art Skelett oder in passenderem Vergleiche: die Melodie



Fig. 4. Tanzbrettchen der Frauen in Lasu.

eines Liedes, zu der jedoch die begleitenden Stimmen und das Akkompagnement noch fehlen. Das ganze Mienenspiel der Tänzer, das Zittern und Zucken all ihrer Glieder, das Huschen, Hüpfen, Tanzen und Springen, Sich-Wenden und -Winden, das Schweben, Schwirren und Kreiseln dieser bunten Gestalten, auch wohl nebensächliche Stellungen, dazu das Rasseln, Trommeln und Singen, alles das möge der Leser sich nur recht lebhaft hinzudenken und es wird seinen Eindruck gewiß nicht verfehlen.

#### 4. Mondtanz der Frauen in Lasu.

Lehrreich und interessant zugleich war ein Frauentanz, den ich am 27. Dezember 1927 in Lasu sah. Es war ein *Bilalo*. Die Tänzerinnen hielten in beiden Händen ein geschnittes, länglich-ovales Brettchen, wie ein breites, flaches Lineal von etwa  $5 \times 20$  cm, die kurze Handhabe nicht mitgerechnet (Fig. 4). Die Fläche eines jeden Blattes zeigte in durchbrochener Arbeit



irgendein Emblem der Mondsichel. Zumeist waren es Leguane, ferner Schlangen, Fische und dann noch ein paar Figuren, in denen man kein eigentliches Naturobjekt erkennen konnte, wohl nur bloße Phantasiestücke. Oben liefen die Blätter spitz zu und waren mit ein paar gelben Federn versehen.

Die Aufstellung der Tänzerinnen bildete im allgemeinen ein Rechteck von  $4 \times 8$  Personen, das sich aber während des Tanzes wiederholt in zwei Quadrate von je  $4 \times 4$  Gliedern trennte oder in einen Kreis umwandelte.

In der ersten Pose tanzten die Beteiligten als geschlossener Reihenkörper langsam vorwärts und wieder zurück, wie ich dies bereits in „Lang-Manu“ geschildert habe. Das war eine Darstellung der Mondverhältnisse am westlichen Horizonte.

In der zweiten Pose behielt die Gruppe ihre rechteckige Gestalt bei, schied sich aber in zwei Quadrate, von denen ein jedes seine eigenen Bewegungen hatte. Die Tänzer des westlichen Quadrates *stan*den und setzten den gewöhnlichen Tanz fort, die anderen *hock*ten vor ihnen am Boden

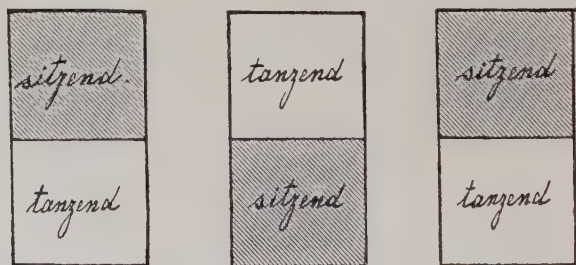


Fig. 5. Tanz der Frauen in Lasu. Das Abwechseln der beiden Mondhälften.

hin und machten, um nicht untätig zu sein, nur unbedeutende Bewegungen mit Armen und Oberkörper (Fig. 5 [1, 2, 3]). Die erste Abteilung versinnbildete Leben und Freude, die zweite Tod und Trauer, das Ganze den zunehmenden Mond mit seinen beiden ungleichartigen Hälften, der einen leuchtenden und der anderen dunklen.

Dann kam der dritte Auftritt, der das stetige Abwechseln der beiden Mondhälften veranschaulichte. Die quadratischen Reihenkörper vertauschten zu diesem Zwecke lediglich ihre gegenseitigen Stellungen, mit anderen Worten: verschoben einander von Osten nach Westen und umgekehrt. Hatten sie die neuen Plätze eingenommen, dann verhielten sie sich wieder wie zuvor: tanzten oder hockten. Nach einiger Zeit wechselten sie die Stellen von neuem. Es geschah dies mehrere Male, so daß wir in der Aufführung keine Schilderung eines regelrechten Mondumlaufes sehen dürfen, sondern nur eine solche allgemeiner Mondverhältnisse.

Die vierte Pose stellte in zwei verschiedenen Bildern den Vollmond dar. Zuerst tanzten alle 32 Frauen gleichmäßig im geschlossenen Rechteck; daraus entwickelte sich nachher ein doppelreihiger Kreis, der zum Schluß wieder in ein Rechteck überging. Hiemit brach der Tanz ab (Fig. 6).

Die neuirländischen Frauentänze sind in ihren Bewegungen alle ohne Ausnahme sehr abgemessen, ruhig und sittsam gehalten. Auch die Vollmondpose, die sich in den Männertänzen stets durch größtes Gewimmel, Geschwirre und Zittern kennzeichnet, macht davon keine Ausnahme. Ich finde darin etwas, was der Natur des Weibes so ganz und gar entspricht, gleichzeitig aber auch eine stille Mahnung, daß diese ungebildeten Naturmenschen das innerste Wesen der Frau tiefer erfaßt haben als vielfach der Kulturmensch unserer modernen Zeit.

### 5. Der Eulentanz.

In Madine wurde am 23. Oktober 1927 auch der Eulentanz aufgeführt. Er ist einer der schönsten Tänze der Nord-Neu-Irländer, den man nur auf großen Festen zu sehen bekommt. Seinen Namen entlehne ich dem Kopfschmuck der Tänzer, der ganz und gar das Aussehen einer Schleiereule, *Strix aurantia* Salv. hat. Sonst wird er von den Eingebornen *Sakabul*<sup>6</sup> genannt<sup>7</sup>.

Auf dem Kopfe trugen die Tänzer eine weiße Federmütze *a lavilot* oder *ligilot* mit oder ohne hahnenschwanzartigem Aufsatz. Als Augen dienten bei



Fig. 6. Tanz der Frauen in Lasu.

den meisten Brillen der Autoführer, deren Umfang mit gelbem Gnetum-Bast strahlenförmig zu einem großen Kreise erweitert war. Dies bedeutete den Schleier. Das Material war *a mulai*, dasselbe wie das der *Tatanua*-Raupen. Als Schnabel benutzte man den Kopf eines Nashornvogels, den jeder Tänzer im Munde hielt. Von den Schultern liefen zur gegenseitigen Hüfte gelbe Pelze, ebenfalls aus Gnetum-Bast. Über Brust und Rücken kreuzten sie sich. Bei anderen Tänzern war es nur eine einfache, einseitige Schärpe. Alle trugen ein rein weißes Lendentuch, ein sogenanntes *lavalava* oder *laplap*. In der rechten Hand hielten die Tänzer einen mit Federn geschmückten Besen *a gágala* aus Kokosblattrippen, und in der linken eine Rassel aus Muschelglöckchen.

Ein halbes Dutzend Männer schlugen die Handtrommel; eine Weiberschar lieferte den Gesang. Der Tanz verlangte ein verhältnismäßig langes Bewegungsfeld, weil der westliche Horizont in dessen Mitte gedacht war. An dieser Stelle stand eine 3 m hohe, vierseitige Pyramide, deren untere Breite

<sup>6</sup> *Luqaqun sokobul* oder *soqobul*.

<sup>7</sup> Die Schleiereule findet man als Symbol des Vollmondes auch häufig an den Schnitzwerken Nord-Neu-Irlands.

1'50 bis 1'70 *m* betrug (Fig. 7). Sie sollte einen Baumstamm oder Baumstumpf darstellen, den Horst einer Eulenfamilie. An der nach Westen gekehrten Seite befand sich ein 25 *cm* großes rundes Loch, das nach außen wie ein Trichter vorgebaut war. Das war das Flugloch. Alles war aus sehr leichtem Material angefertigt, so daß es schnell weggeräumt werden konnte. Diese Pyramide versinnbildete, wie bereits bemerkt, ein Eulennest, die Stelle des

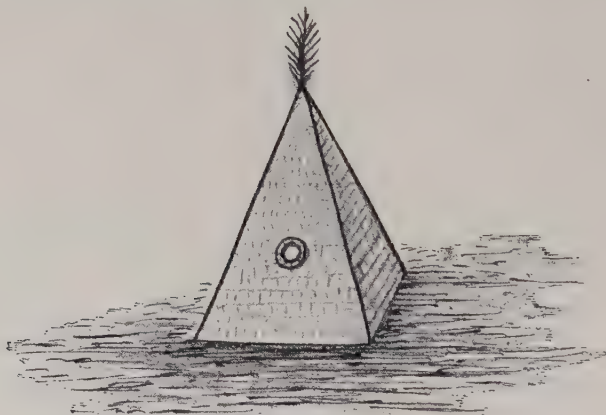


Fig. 7. Das Eulennest.

Mondaufganges am westlichen Horizont. Unter oder in ihr saßen zwei Tänzer, welche die Sichel darstellten. Der Dual steht hier wie im Folgenden immer für den Singular<sup>8</sup>. Westlich von der Pyramide lag die westliche Unterwelt, östlich von ihr der westliche Himmel. In graphischer Darstellung würde die Einrichtung des Tanzplatzes wie Fig. 8 aussehen. Der Tanz war die getreue Schilderung eines Mondumlaufes und umfaßte sieben Posen.

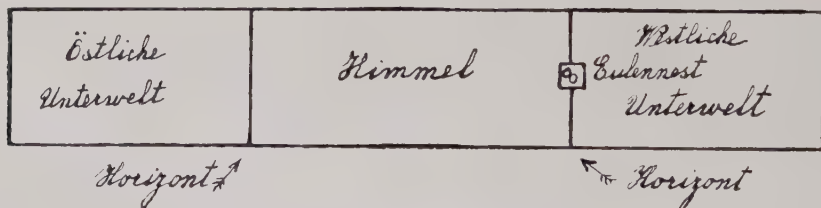


Fig. 8. Eulentanz. Der Tanzplatz.

Zuerst standen die Tänzer in einem geschlossenen, rechteckigen Reihenkörper von  $4 \times 12$  Gliedern am äußersten Ende der westlichen Unterwelt. Die Beine waren weit auseinander gespreizt; die Knie etwas gebogen; der Körper nach vorn geneigt, wie in der Luft sitzend; und der Kopf in den Nacken geworfen. Die Hände mit dem Besen und der Rassel hielten die Tänzer auf dem Rücken gekreuzt, die inneren Flächen nach außen. Die Bewegungen machten sie vorzüglich mit dem Kopf und Oberkörper, weil sie ihre steife gespreizte Haltung während der ganzen Pose nicht änderten. Ihr

<sup>8</sup> Nach anderer Auffassung befinden sich in der Unterwelt zwei Sichel, die östliche und westliche.



Blick ging ins Leere. Sie stierten wie auf einen in weiter Ferne erkennbaren Gegenstand und große Verwunderung und heftigste Neugierde malten sich in ihren Zügen. Es war ein prächtiges Bild, das nicht schöner hätte ausfallen können. Langsam näherten sie sich dem Eulennest (Fig. 9). Vor demselben angelangt, schwenkte die führende Stirnreihe im großen Kreisbogen von links nach rechts, wodurch aus dem Rechteck ein vierreihiger Ringelreigen entstand. Das war bereits die zweite Pose. Bevor wir jedoch in der Schilderung weitergehen, sei ein kurzes Wort der Erklärung hinzugefügt.

Die Tänzergruppe oder das Wesen, das aus der Unterwelt zum westlichen Horizont heranzieht, ist der Dunkelmond; in seiner Begleitung die östliche Sichel. Diese letztere ist es, welche die Tänzer noch ganz besonders durch ihre Haltung darstellen wollen. Eine Maske, die dies ganz deutlich, fast getreu, zeigt, besitzt das Hamburger Museum und ist bei A. KRÄMER, „Die Malanggane von Tombara“, auf der Tafel 88 abgebildet. PARKINSON, „Dreißig Jahre in der Südsee“, bringt auf S. 645 eine ganz ähnliche des Dresdener Museums. An ihr ist eigenartig, daß sie die Mondsichel als Astral-Geist (*tabaran Namätanai*, Gazelle-Halbinsel; *ronan*, Lamakot) darstellt, der mit dem Kopf nach unten, die Beine nach oben den Himmelsbaum hinaufklettert.

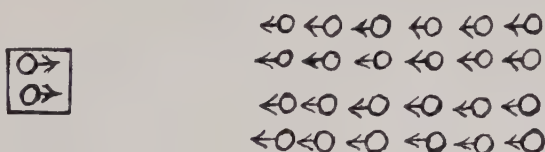


Fig. 9. Erste Pose des Eulentanzes. Zug des Dunkelmondes durch die Unterwelt zum westlichen Horizont.

Man vergleiche dazu passende Mythen, z. B. P. KLEINTITSCHEN, „Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes“, „Anthropos“-Bibliothek S. 89, Note 5; S. 144, Note 4; S. 145, Note 11.

Was das Mondwesen in weiter Ferne erblickt, ist die westliche Sichel, die gelbe Eule im Flugloch.

Der Ringelreigen vor dem Eulenhorst soll die kreisförmige Gestalt des Dunkelmondes, den westlichen Horizont versinnbildnen; an sie wird sich jetzt gleich in der dritten Pose die Sichel anschmiegen.

Bei der Generalprobe, am Tage vor der Feier, trugen die Tänzer ein schwarzes Lendentuch. Das hatte den Vorteil, daß der Dunkelmond dadurch recht deutlich zur Darstellung gelangte und die gelbe Eule davon scharf abstach. Die Nachteile zeigten sich aber bald nachher: die Vollmondpose war ebenfalls „schwarz“. Wie ich bereits in „Lang-Manu“ erwähnt habe, läßt sich die Schwierigkeit mit den bescheidenen Mitteln, die den Eingebornen zu Gebote stehen, nicht leicht lösen. Da muß die Phantasie des Zuschauers nachhelfen.

Während des Ringelreigens wurde die Pyramide von vier Männern plötzlich auf- und davongehoben, so daß die zwei Eulen jetzt frei auf dem Platze standen. Die führende Stirnreihe bewegte sich während dieser Zeit

auf die andere Seite des Horstes hinüber, machte dort eine kreisförmige Schwenkung und bald stand die ganze Tänzergruppe wieder als Rechteck vor den Eulen (Fig. 10). Diese dritte Pose schilderte den Mond am westlichen Horizont: eine schmale leuchtende Sichel, darüber der große Dunkelmond. Das Bewegungsmanöver war dasselbe wie jenes des *Si-Uli*-Tänzers unter dem Vorhang. Auf dem Zuge durch die Unterwelt geht die östliche Sichel

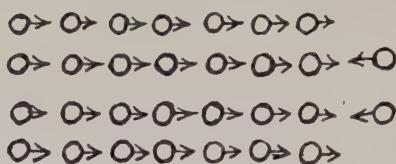


Fig. 10. Dritte Pose des Eulentanzes. Erscheinen des Mondes am westlichen Horizont.

voraus, der Schwarzmund folgt. Am westlichen Horizont wechseln sie die gegenseitige Stellung: der Schwarzmund schreitet voran, hinter ihm her die westliche Sichel. Mit dieser Pose gaben die Tänzer die gespreizte Haltung der Beine auf, weil im folgenden die nicht mehr sichelförmigen Mond h ä l f t e n geschildert werden sollten.

In der vierten Pose schied sich die Tänzergruppe in zwei Abteilungen zu je  $4 \times 6$  Mann. Die westliche setzte den Tanz lebhaft mit Besen und Rassel fort; die östliche ließ sich auf den Boden nieder und blieb untätig. Die zwei Reihen schauten einander an (Fig. 11 [4]). Das sollte eine Darstellung

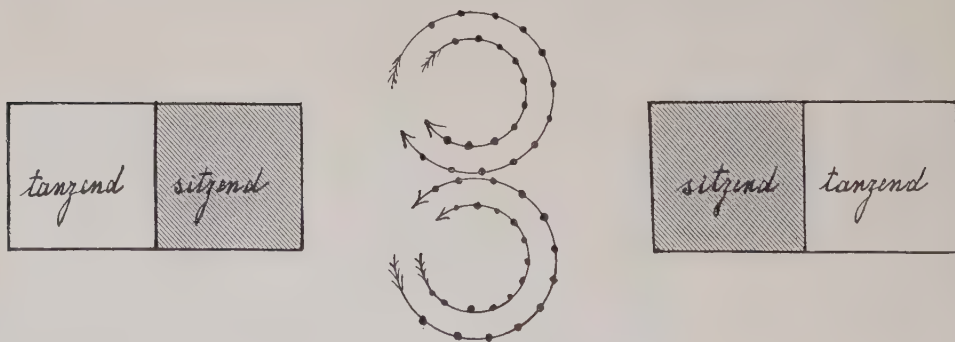


Fig. 11. Eulentanz.

Sechste Pose.  
Abnehmender Halbmond.

Fünfte Pose.  
Vollmond.

Vierte Pose.  
Zunehmender Halbmond.

des Halbmondes sein, eine Schilderung seiner beiden ungleichartigen Hälften. Das Verhältnis zweier Reihen zu einander zeigte dasselbe Bild im kleinen.

Die fünfte Pose brachte den Vollmond. Sie bestand aus zwei doppelreihigen Schnecken, die sich aus je zwei Flankenreihen gebildet hatten und deren Glieder mit weit ausgespannten Armen, rasselnden Glöckchen und zitternden Besen hin und her und durcheinander schwirrten. Als der Wirrwarr sich auflöste, bildete sich wieder ein Rechteck (Fig. 11 [5]).

Die darauf folgende sechste Pose war ein Gegenstück zur vierten; in allem ihr gleich, nur daß die gegenseitige Lage der beiden Abteilungen ge-

wechselt hatte: westlich (dem Zenith zugewandt) die sitzende, östlich die tanzende (Fig. 11 [6]).

Den Schluß bildete ein gemeinsamer Tanz aller Beteiligten in rechteckiger Gruppe. Er hatte Ähnlichkeit mit jenem der ersten Pose, insofern alle Tänzer sehr breitspurig auf dem Boden standen, unterschied sich aber durch aufrechte Körperhaltung und große Lebhaftigkeit.

Die sechste Pose schilderte den abnehmenden Halbmond; die siebente die Sichel am östlichen Himmel. Bei dieser letzten Darstellung sollen die gespreizten Beine die Form der Sichel, die Lebhaftigkeit des Tanzes ihren Glanz versinnbildeten. Vom Schwarzmonde, der in der ersten Pose geschildert wurde und dort die Hauptsache war, wird hier abgesehen. Mit einem Ruck und dröhnendem Schlußakkord war der Aufzug zu Ende.

#### 6. Ein *Lan-Manu*-Tanz (Nashornvogel-Tanz).

Der folgende *Lan-Manu*-Tanz wurde in Lauan am 31. August 1927 aufgeführt. Der eingefriedete Platz mag 25 *m* lang gewesen sein. An seinem westlichen Ende lag der Eingang mit der Einsteigegabel. Ihr gegenüber stand am östlichen Ende das *Malagan*-Haus mit den Bildern. Es waren 36 Tänzer. Ihr Schmuck und ihre sonstige Ausrüstung waren, wie ich dies bereits in dem Artikel „*Lang-Manu*“ geschildert habe. In der rechten Hand hielten sie eine Rassel aus Muschelglöckchen, in der linken ein Büschel Ingwer, das schlaff herunterbaumelte.

*Lan-Manu* ist immer der Schlußakt der *Malagan*-Feiern.

Nach dem feierlichen Aufzuge traten die geschmückten Kinder in den Tanzraum und nahmen zu beiden Seiten der Bilder ihre Aufstellung. Die Tänzer blieben noch draußen, so daß sie für die Zuschauer unsichtbar waren.

Die Rolle des schwarzen Tänzers wurde von *Liro*, dem zweiten Häuptling Lamekots, gespielt, der dieses Vorrecht anscheinend für die ganze Gegend gepachtet hat. Der Führer der anderen Tänzerreihe war *Lapuk*, der Häuptling von Lauan.

Das Orchester bestand aus einer Anzahl Männer, die mit kurzen Stöcken im Takt auf trockene Bambusrohre hämmerten. Gesungen wurde nicht.

Die leuchtenden Gestalten der Tänzer versinnbildeten das Mondwesen, die kleinen Kinder die Sterne. Nach einer anderen Auffassung, die dem lunaren Charakter der Feier vielleicht noch besser entspricht, können wir unter den letzteren auch den kleinen Mond, die Sichel, verstehen. Die Kinder *a jaiof*, d. h. „die Eingeschlossenen“, werden nämlich drei bis sechs Monate oder mehr vor den Augen des Publikums verborgen und in jeder Weise sorgfältig gepflegt, damit sie am Tage des Festes recht blühend aussehen. Dies erinnert an die Sichel, die sich im Osten schmal und blaß den Blicken der Menschen entzieht und im Westen größer und glänzender wieder erscheint. Darum vielleicht stellen sich die Kinder auch neben die Bilder; sie bilden sozusagen wie diese das gefeierte Wesen.

Als erster sprang durch die Eingangsgabel der Eingeborne *Liro* in den Hof. Er tanzte mit etwas gebogenen Knien, breitspurig, und mit ausge-



spannten Armen, die er wie schwebend durch die Luft bewegte, bald nach rechts, bald nach links gewendet. So hüpfte er bis vor die Bilder, wo er Aufstellung nahm, indem er das Gesicht dem Busch zukehrte. Auf ein gegebenes Zeichen folgte *Lapuk*. Er machte dieselben Bewegungen und Sprünge. Als er

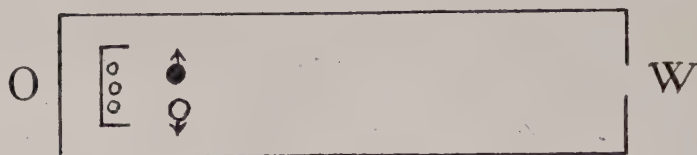


Fig. 12. *Lan-Manu*. Tanzplatz mit dem ersten Tänzerpaar.

*Liro* erreicht hatte, kreisten beide Tänzer umeinander und stellten sich dann mit zugekehrten Rücken auf, der eine buschwärts, der andere seewärts schauend (Fig. 12). Alle folgenden Tänzer taten desgleichen. Sie gliederten sich den Vorgängern an, so daß nach dem dritten und fünften Auftritt die Gruppe die Gestalt wie Fig. 13 hatte:

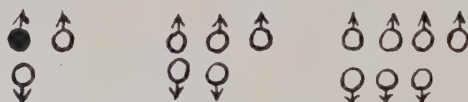


Fig. 13. *Lan-Manu*. Dritter, fünfter und siebenter Auftritt der ersten Pose.

Mit dem 36. Auftritt waren die Tanzreihen komplett: 18 Tänzerpaare, die einander den Rücken zuehrten. Das war die erste Pose.

In der zweiten Pose wichen die Glieder eines jeden Paares busch- und seewärts auseinander, machten kehrt und näherten sich wieder, das Gesicht einander zugewendet (Fig. 14). Dies taten sie, wie es übrigens mit allen



Fig. 14. *Lan-Manu*. Zweite Pose.

Posen geschieht, sehr oft, und nahmen zum Schluß die alten Stellungen wieder ein.

Bald darauf machten die beiden Stirnreihen eine Vierteldrehung nach links, wodurch zwei Flankenreihen entstanden, deren Glieder nach entgegengesetzten Richtungen schauten. Das war die Grundstellung für die drei folgenden Posen.

Der Führer *Liro* schwenkte um seinen Nebenmann *Lapuk* herum; ihm nach das ganze Gefolge, *Lapuk* als Letzter. Auf freiem Raum angelangt, wand sich diese Reihe zu einem Oval zusammen, in dessen Kranz aber der letzte

Tänzer nicht eintrat (Fig. 15). Er tanzte ab und postierte sich in die Nähe des Einganges, mit dem Gesichte zum Ringelreigen hin.

Als das Oval sich wieder auflöste, um in die Grundstellung überzugehen, schloß sich *Lapuk* ebenfalls an. Damit endete die dritte Pose.

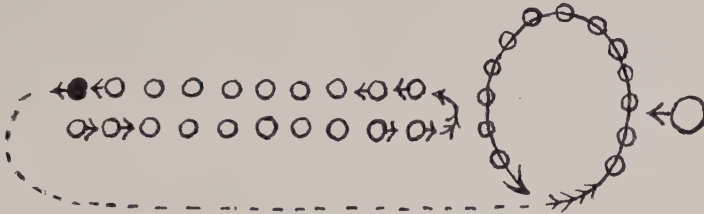


Fig. 15. *Lan-Manu*. Grundstellung und dritte Pose, rechts.

Was die vierte Pose bot, ist für uns nichts Neues. Die zwei Glieder eines jeden Paares kreisten hastig und lebhaft umeinander, am ganzen Körper zitternd und immer mit weit ausgebreiteten Armen (Fig. 16). Die Rasseln kamen nie zur Ruhe. So huschten oder rutschten sie mit etwas gebogenen Knien dahin. Hatten sie sich eine Zeitlang umeinander gedreht, dann



Fig. 16. *Lan-Manu*. Vierte Pose. Darstellung des Vollmondes.

pausierten sie und schritten gemütlich im Kreise herum. Nachher nahmen sie den Tanz wieder auf. Dies taten sie wohl vier- oder fünfmal, bis schließlich die Bewegung wieder in die Grundstellung übergang.

Dann kam die fünfte Pose, die mit zwei Abweichungen der dritten glich. Die Leute tanzten nicht, sondern gingen feierlich einher. Als sich das Oval

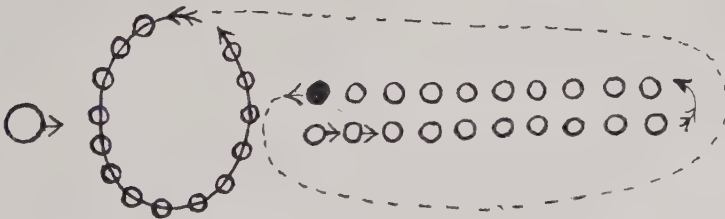


Fig. 17. *Lan-Manu*. Grundstellung und fünfte Pose, links.

bildete, begab sich *Lapuk*, der letzte Tänzer, auf die Seite des *Malagan*-Hauses, das Gesicht dem Reigen zugekehrt (Fig. 17).

Nachher trat noch einmal die Grundstellung hervor. Man tanzte und tanzte, sogar ziemlich lebhaft, bis schließlich wie auf Kommando die ganze Gruppe zusammenbrach und regungslos, wie tot, am Boden liegen blieb. Als sich die Tänzer erhoben hatten, stellten sich vier von ihnen in eine Stirnreihe

vor die Bilder hin, das Gesicht zum Eingang gerichtet, die anderen hockten zu Paaren, auf Knien und Hacken sitzend, vor sie hin. In dieser Stellung stimmten sie den Choral „*Len guren*“ an, erhoben sich und legten ihren Schmuck vor den Bildern nieder (Fig. 18). Damit endigte die Feier.

Ein kurzes Wort der Erläuterung wird genügen, um dem Leser die Bedeutung dieses Tanzes klarzumachen. Es ist ein Mondtanz und als solcher schildert er das Gestirn in verschiedenen Phasen oder Stellungen, jedoch ohne strengen Zusammenhang.

Die erste Pose veranschaulicht das allmähliche Anwachsen des Mondes am westlichen Himmel. Tänzer reiht sich an Tänzer (Sichel an Sichel), bis der Vollmond vollendet ist.

Der Sinn der zweiten Pose ist dunkel und ein jeder Leser mag daran seinen Scharfsinn erproben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie uns die Bewegungen des nächtlichen Gestirns vor und nach Vollmond schildern will. Der zunehmende Halbmond steigt vom westlichen, der abnehmende vom östlichen Horizont zum Zenith hinauf. Beide begegnen sozusagen einander daselbst und weichen von dort wieder auseinander, den Horizonten zu.

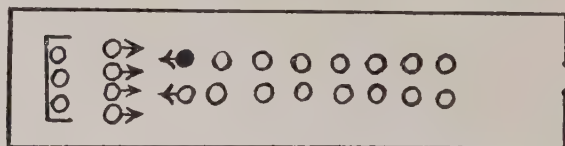


Fig. 18. *Lan-Manu*. Schluß- oder Choralstellung.

Übrigens geht unsere Thesis, wie bereits anderswo bemerkt, nicht dahin, daß jede Bewegung oder Stellung notwendigerweise auf die Mondverhältnisse Bezug nehme. Diese Annahme ginge zu weit, weil bei dem gedankenlosen Wesen der Eingebornen Entstellungen selbst der besten Tänze und Zutaten unausbleiblich sind. Es genügt uns darzutun, daß die Tänze im allgemeinen Mondverhältnisse schildern; aus vielen geht dies ganz klar und deutlich, aus anderen allerdings weniger deutlich hervor.

Die dritte und fünfte Pose enthalten Darstellungen des zu- und abnehmenden Halbmondes am westlichen, resp. östlichen Himmel. Sie unterscheiden sich voneinander durch die Stellung des Halbmondes sowie die Verschiedenheit der Bewegungsart. Die Lebhaftigkeit der dritten Szene weist auf den wachsenden Glanz des Gestirns hin; das ruhige Marschieren der fünften auf sein allmähliches Erlöschen.

In der Schlußstellung versinnbildnen die vier stehenden Tänzer die letzte schmale Sichel; die wie Tote am Boden hockenden den Dunkelmond.

## 7. Ein Sasála von Lamekot 1923.

Am Westende des Tanzplatzes verläuft von links nach rechts eine Mattenwand von etwa 60 bis 80 *cm* Höhe. Hinter ihr hocken wie tot die Tänzer in einer oder zwei Reihen, 20 bis 28 an der Zahl. In der Linken halten sie die Rassel, in der Rechten einen Tanzspeer.



Die Vorstellung eröffnen zwei Héroldes, die vom Ostende her bis vor die Mattenwand tanzen und wieder zurück, halb laufend, halb hüpfend oder in Sätzen springend. Haben sie dies einige Male getan, dann machen sie vor der Mattenwand halt, ohne jedoch den Tanz zu unterbrechen. Was sie in Gestus und Mimik zum Ausdruck bringen, soll die Belebung oder Erweckung eines der niederliegenden Tänzerpaare darstellen, nach dem sie auch wiederholt mit ihren Speeren zucken. Plötzlich springt dann das betreffende Paar auf, setzt über die Mattenwand und folgt den Herolden bis zur Mitte des Platzes hin. Dort kreisen die Tänzer umeinander; die eben erweckten nehmen Aufstellung, während die Herolde zur Mattenwand zurückkehren, um ein zweites Paar herbeizuholen. Die anderen folgen in derselben Weise.

Die Mattenwand versinnbildet den westlichen Horizont. Was jenseits liegt, ist die Unterwelt, in der das Mondwesen wie tot darniederliegt. Die einzelnen Auferweckungen versinnbildeten das tagtägliche Übergehen des Schwarzmondes in den Hellmond, und das Anwachsen der Tänzergruppe auf dem Tanzplatze das Zunehmen des leuchtenden Gestirns.

Die weiter folgenden Bewegungen der Tänzer boten weniger Außergewöhnliches. Es war ein Vorwärts- und Rückwärtsschreiten, ein Abholen des hinteren Tänzerpaares nach vorn und manches Ähnliche, wie es bereits anderswo geschildert wurde.

#### 8. Der Tabaran-Tanz.

Ein charakteristischer Mondtanz ist der *Tabaran*- oder Geistertanz, der im Süden Neu-Irlands, im Namatanai-Gebiete und auf der Gazelle-Halbinsel heimisch ist. In Nord-Neu-Irland ist mir ein entsprechendes Gegenstück nicht bekanntgeworden.

Unter den *Tabaran* haben wir hier nicht die Geister verstorbener Menschen zu verstehen, sondern die astralen, speziell die Mondgeister, d. i. Hell- und Dunkelmond. Zu ihnen gehören u. a. der Geist mit den langen Ohren, der Einohrgeist; der Geist mit den steifen Beinen, der Spitzfußgeist, sowie die Geister, welche, den Kopf nach unten, die Bäume hinaufklettern. Die verächtlichen menschlichen *Tabaran* werden nicht gefeiert, höchstens verachtet, gefürchtet und gemieden. Gewiß wird man beobachten, daß die Eingebornen aus Unkenntnis dazu neigen, den *Tabaran*-Tänzern Manieren menschlicher Geister beizulegen, aber ungeachtet dieses verfehlten Beiwerkes schimmert der Mond doch allenthalben überall durch.

Vor nicht allzulanger Zeit sah ich einen solchen *Tabaran*-Tanz, der von Gazelle-Leuten aufgeführt wurde. Die Tänzer waren zur Hälfte gelb, zur anderen Hälfte schwarz gefärbt; ein Bein gelb, das andere schwarz (Fig. 19). Um die Lenden trugen sie ein Kleid aus Farnwedeln, die oben miteinander verflochten, unten frei herunterhingen. Kopf und Gesicht bedeckte eine Art Maske. Sie bestand aus einem hut- oder bienenkorbähnlichen Gestell aus Rotangstreifen, das vom unteren Rande an bis zur Spitze mit fein zersplissenen Blatthälften der Bananenstaude schraubenartig umwickelt war. Die Mittelrippe des Bananenblattes war bis auf einen schmalen Streifen verdünnt wor-

den; es war also ein natürliches Band, an dem zirka 18 *cm* lange Fransen hingen. Letztere fielen schichtenweise übereinander, doch konnte der Tänzer wahrscheinlich noch eben durch die Zwischenräume hindurchlugen. Das Ganze glich einer kugeligen, schwarzen Perücke. Um den Hals hing wie eine Kette ein schmales Achselkörbchen, dessen beide Ränder mit weißen Federn besetzt waren. Auf dem Kopfe, resp. auf der Perücke trugen die Tänzer irgendein aus Holz geschnittes Emblem des Mondes. Sie waren durchschnittlich 50 bis 60 *cm* groß und stellten Schlangen, Leguane und Fische dar; auch zwei *Tubuan*-Figuren waren darunter, die in einem Kahn standen.

Hier haben wir der Mondzeichen genug. Vorerst die gelbe und schwarze Bemalung in der Längsrichtung des Körpers. Dann die kugelige, schwarze Perücke, die den Dunkelmond darstellt; darunter das weiße, sichelförmige



Fig. 19. Ein *Tabaran*-Tänzer.

Armkörbchen. Schließlich kämen noch hinzu eine Anzahl ganz unzweideutiger Mondemblem, wie Fisch, Schlange, Kahn usw.

Interessant ist es auch zu hören, wie die Eingebornen sich die Maske zurechtlegen. Nach ihnen machen die *Tabaran* alles falsch. Wir Menschen, sagen sie, tragen das Armkörbchen ganz richtig in der Achselhöhle, mit dem Henkel auf der Schulter; die dummen *Tabaran* aber hängen es um den Hals. Diesmal sind aber doch die *Tabaran* die Klugen. Die ganze Maske ist nämlich eine recht gut gelungene Imitation des Dunkelmondes mit Sichel am östlichen Horizont vor Neumond.

Die Bewegungen der Tänzer boten nicht viel des Eigenartigen. Die Gruppe bewegte sich anfänglich vorwärts und rückwärts; bildete nachher zwei Reihen, die einander abwechselnd bald das Gesicht, bald den Rücken zukehrten; und zum Schlusse wurde das hintere Paar der Stirnsäule von zwei Herolden nach vorne geholt, bis alle Tänzer ihre Stellung gewechselt hatten.

Der *Tabaran*-Tanz leidet trotz seiner charakteristischen Aufmachung dennoch an zwei erheblichen Mängeln. Der eine liegt auf materiellem, der andere auf geistigem Gebiete. In dekorativer Beziehung sind die schwarzen

(oder größtenteils schwarzen) Gestalten wenig geeignet, eine wirkungsvolle *Vollmonddanse* zur Aufführung zu bringen. Diese ist es aber, welche für gewöhnlich den Höhepunkt des ganzen Tanzes bildet, woran sich die vorausgehende bzw. nachfolgende Darstellung des zu- und abnehmenden Mondes nur als anwachsende bzw. abflauende Handlung angliedern. Der zweite Übelstand entspringt der geistigen Veranlagung der Tänzer. Der Kopf der Eingebornen ist so voll von menschlichen *Tabaran*, deren Torheit, Hungerleben und allgemeinem Elend, daß für astrale Geister dort gar kein Platz mehr ist. Was der Eingeborne denkt, redet und tut, bezieht sich immer auf die ersteren, wodurch eine beständige Disharmonie zwischen der leitenden Idee und dem darzustellenden Wesen hervorgerufen wird. Daß darunter der Tanz leiden muß, ist leicht begreiflich. Viel glücklicher ist in dieser Hinsicht der Name eines analogen Tanzes von Nord-Neu-Irland, *a kukunau* „Kobold- oder Feentanz“. Die *Kukunau* (der personifizierte Mond, männlich oder weiblich) sind weiße oder leuchtende, glückliche Geister, die im Walde auf hohen Oktomelesbäumen oder in Höhlen wohnen. Ihnen entspricht im Namatanai-Gebiet *kulkulie* oder *hina-kulkulie*, auf der Gazelle-Halbinsel *Tatakula*. Vgl. P. G. PEEKEL, „Religion und Zauberei“, S. 38; P. A. KLEINTITSCHEN, „Mythen und Erzählungen“, II.

### 9. Die Tänze mit den großen Mondmasken.

Unter den großen Masken verstehen wir hier die holzgeschnitzten, meist dreiteiligen Masken, wie sie die Figuren 20 und 21 auf Bildtafel II zeigen. Andere gute Abbildungen bringt KRÄMER, „Die Malanggane von Tombara“, auf den Tafeln 84, 88, 91, 92, und PARKINSON, „Dreißig Jahre“, S. 645. An letzter Stelle, S. 644—649, befinden sich auch einige erläuternde Bemerkungen darüber, die man allerdings nur mit großer Reserve hinnehmen darf.

Die Kleidung der Mondmaskentänzer besteht aus einem Dutzend oder mehr Schurze, die man aus den Blattfiedern der Kokospalme herstellt. Die zwei Hälften einer jeden Fieder werden von der Mittelrippe losgetrennt und nach Art der Atappmatten an eine Schnur gereiht, die dem Körpermitte entspricht. So entstehen Schurze oder Vorhänge, von denen man dem Tänzer die nötige Anzahl umbindet, von den Hüften bis über die Brustwarzen hinauf. Meistens ist das Kostüm etwas bauchig. Mit Vorliebe bedient man sich auch der Herzblätter der Palme, die am Tage der Aufführung noch gelb<sup>9</sup> und zudem geschmeidiger sind.

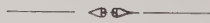
Mit den großen Mondmasken, die bis 1'50 m hoch und recht schwer sind, macht der Tänzer begreiflicherweise keine Sprünge. Sie könnten ihm unter Umständen den Kopf kosten! Die Bewegungen sind immer sehr mächtig und bestehen fast ausschließlich in einem regelmäßigen Schwanken von rechts nach links. Dazu macht der Tänzer dann noch einige Viertelwendungen, so daß er bald geradeaus, bald nach Westen oder Osten blickt. Die Bewegungen der Arme sind ähnlich. Um das Eintönige dieser Darstellung

<sup>9</sup> Nach zwei bis drei Tagen werden sie braun.



zu beleben, hüpfen von der entgegengesetzten Schmalseite des Platzes zwei oder vier gewöhnliche Tänzer herbei mit Speer und Rassel, die unter den üblichen Bewegungen bis zur Maske heranrücken und derselben sozusagen etwas vortanzen. Die Wirkung des Ganzen ist dann recht gut. Eine Eigenheit der großen Masken liegt darin, daß sie dem Zuschauer niemals den Rücken zuwenden. Wenn der Tänzer im Ankleideraum, der gewöhnlich hinter dem Schauhause gelegen ist, Toilette gemacht hat, dann tritt er etwa 6 bis 8 m weit in den Tanzhof hinaus, vor die Bilder hin. Dort gibt er seine Künste zum besten, wonach er sich auf demselben Wege, aber rückwärts schreitend, in den Ankleideraum zurückzieht.

Die großen Masken geben sich durch Gestalt und Ausschmückung unschwer als Mondmasken zu erkennen. Wie bei den *Uli Salabunin*, soll das Mittelstück das Mondwesen im allgemeinen darstellen, oder nimmt Bezug auf irgendeine Mythe. Die kleineren Seitenstücke, die sogenannten „Ohren“, sinnbilden die westliche und östliche Sichel. Hähne, Nashornvögel, Eulen, Tauben, *Dicranostreptus*, Schlangen, Fische usw., usw. sind Embleme des Gestirns. Unter ihnen befindet sich auch zuweilen die Mondsichel selbst in natürlicher Form oder in Gestalt eines Kahnes. Vgl. Fig. 21. Die Aufführungen mit diesen Masken sind eine mehr offizielle Huldigung an den Mond, wie sie zu Anfang eines jeden Mondumlaufes durch spontane Zurufe in inoffizieller Form stattfindet. Die Maske versinnbildet dabei wie immer das Gestirn; die Tänzer sind die Anbeter. Die Bewegungen der Maske sollen einerseits diejenigen des Mondes andeuten; anderseits sind sie aber auch wie eine Antwort auf den Vortrag der Huldiger. Die Maske bewegt sich bei ihrem Eintritte vorwärts und zieht sich rückwärts zurück, weil die Mondsichel am westlichen Himmel tagsüber vorwärts dem Zenith zuschreitet, in den Abendstunden rückwärts unter den Horizont hinabsinkt. Am östlichen Himmel sind die Zeiten umgekehrt. Man vergleiche hierzu die Bewegungen des *Si-Uli*-Tänzers in „*Uli* und *Uli*-Feier“.



# Histoire des rois du *Kyamtware* d'après l'ensemble des traditions des familles régnantes.

Par le P. CÉSARD des Pères Blancs.

## Sommaire.

1<sup>o</sup> Introduction.

2<sup>o</sup> Faits et gestes des descendants de *Wamara* au *Kyamtware*.

3<sup>o</sup> Les rois du *Kyamtware*, d'après les traditions conservées à la cour des familles régnantes.

4<sup>o</sup> Essai de tableau synchronique des rois du *Kiyanja*, *Kyamtware*, *Bugabo*, *Ihangiro* et *Usswi*.

## 1<sup>o</sup> Introduction.

Le *Kyamtware* est un territoire situé à l'est et au sud du *Kiziba*. Il comprend trois sultanats: le *Bugabo*, au nord, le long du lac, le *Kyamtware* proprement dit, au centre, et le *Kiyanja* au sud confinant à l'*Ihangiro*.

Lors de la conquête du pays par le grand *Ruhinda*, le *Kyamtware* ne formait qu'un seul état; mais des *Bankango*, une fraction de la tribu des *Bahima*, originaires de l'*Usswi*, se taillèrent des fiefs dans le royaume de telle sorte que de nos jours il n'y a plus que le *Kiyanja* qui ait à sa tête un vrai descendant de *Ruhinda*.

Les chroniqueurs font partir leur récit de l'arrivée de *Ruhinda*. Auparavant que s'est-il passé dans le pays? Mystère. Je n'ai pu recueillir à ce sujet qu'une légende que je donnerai in extenso avant d'aborder les annales des rois du *Kyamtware*.

## 2<sup>o</sup> Faits et gestes des descendants de *Wamara* au *Kyamtware*.

*Mpaho Wamara, ke yajire, omushengya n'omusita batwara, omusita, eibara lye niwe Mulimya nkondo.*

*Mukimya nkondo yafa, Nyango yatwara omutabani.*

*Nyango yafa, Kashare yatwara, aina omurumuna we Mutore, omuramata Kashwi omushengya. Ekikare yakitera Buhunga.*

*Kashare yaba mugrusi atakazaramwana, n'omurumuna chei. Yatumama omurumuna omwa Igara kuraguliza oruzaro. Igara yamuragulira ati: «Ka muraija kuzara omwa-*

A la mort de *Wamara*, un *musushengya* et un *musita* gouvernèrent; le *musita* s'appelait *Mulimya nkondo*.

Le fils de *Mulimya nkondo* régna à la mort de son père, il se nommait *Nyango*.

A *Nyango* succéda *Kashare* qui avait son frère *Mutore* et son favori le *mushengya Kashwi*. La capitale se trouvait à *Buhunga*.

*Kashare* était devenu vieux et n'avait pas d'enfant, de même que son frère. Il envoya donc *Mutore* consulter (le sorcier) *Igara*. Le devin lui répondit: «Si vous voulez avoir

*na, munyame n'omwisiki azigire eshagama ya mbere.»*

*Mutore yarurayo, yataha omwe bwaigoro, yashanga omwisiki we yaziruka, yanyama na we. Bwankya yabarulira omurumuna ebyo yaboine owa Igara.*

*Omwisiki wa Mutore yatwara enda, owa Kashare tiyatwara. Ka yahikya ebiro by'okuzara, Mutore yamutwara omu nju, yamushereka, kabatakumuroga.*

*Yazara omwana w'omwisiki. Ababaza, batina kugambira Mutore, bati: twesize, alimanya irai. Bagambira Mutore bati: «Omwisiki yazara omwana w'omwojo» na Mutore yaba nikwo agambita Omukama. Aho bashemererwa kuzara omwana bali nchweke.*

*Omwana ka yakuzire, abazaza bagambira Mutore bati: «Tukakutinira kukugambira okwo omwana alimwisiki.» tiyagambira Mutore Omukama, omwana owo ali mwisiki, yesiza. Aho Omukama yatuma omwana ogwo kumuleba owo bazaire.*

*Mutore yamushalira oruhu nko mushaija, yamutwara aha kikale. Omukama ati: «takigaruka kigemu ati: aikare na nye aha kikale.»*

*Yaikarayo, yatta embuzi, abaana b'Omukama okwo bazitaga yakurayo. Embaga yatamwa bati: «Omukama akaba ali nchweke, talyo aitaga embuzi zaitu bati: tumulege ahali ishe, amunobe.» Betegeka na Kashwi.*

*Aho Omukama Kashare yabunga omu nsi ye, orugendo rw'okumarayo nk'omwezi. Omu kikale yasigayo Kashwi n'omwana.*

des enfants, il vous faut prendre une fille qui a eu ses règles pour la première fois.»

*Mutore* rentra chez lui le soir et trouvant une de ses filles (esclaves) dans les conditions requises, il la connut. Le lendemain il informa son frère de la réponse d'Igara.

L'esclave de *Mutore* conçut, mais non pas celle de *Kashare*. Lorsqu'elle était sur le point d'enfanter, *Mutore* la cacha dans sa maison pour la mettre à l'abri des mauvais sorts.

Elle mit au monde une fille. *Mutore* interrogea; on craignit de lui révéler le sexe de l'enfant, on se dit: taisons-nous il l'apprendra plus tard. On répondit à *Mutore* que la fille avait mis au monde un garçon. *Mutore* renseigna ainsi le roi, et tous deux se réjouirent fort qu'ayant été stériles si longtemps, ils aient enfin un descendant.

Quand l'enfant eût un peu grandi, les sages femmes dirent à *Mutore*: «Nous avons craint de te dire que l'enfant était une fille.» *Mutore* ne dit rien au roi, il garda le silence. Le roi envoya bientôt chercher l'enfant afin de le voir.

*Mutore* le vêtit d'une peau comme pour un garçon, et le conduisit à la capitale. Le roi s'écria: «Il restera avec moi à la capitale.»

Il y resta donc, pillant les chèvres comme c'était l'habitude pour les fils de rois. Le peuple murmura disant: «Autrefois le roi était sans descendant, nos chèvres étaient respectées. Calomnions-le auprès de son père.» *Kashwi* était du complot.

Le roi *Kashare* un jour partit en voyage, son absence devant durer environ un mois. Il laissa à la capitale *Kashwi* et l'enfant.



*K'omwezi guhwoireho, Omukama yagaruka omu kikare. Yabaza Kashwi ebyo batura nibabona. Kashwi ati: «Chei! Waitu, titubona kantu, shana nitubona enumi eyo wasigayo nefukira omu buhyo bwawe!» Ndi Mukama ati: «Enumi etai?» Ati: «Ogu, mutabani wawe, atura na bakazi bawe, omu kitabo kyawe, nimwo arara!» Omukama ati: «Iroko, mukwate, mumwite!» Omwana yashangwa yabihulire, yairuka, yagenda owa ishe.*

*Omukama ka bahiga Omwana akabura, yatuma Kashwi kugya kuzinda Mutore. Kashwi yazinda Mutore. Mutore yatagiriza Kashwi ati: «Oikare omwange n'abyange, inye ntangye ngye kutoija.» Yagenda n'omwana we. Kashare ka yaboine Mutore okwo yaija ati: «Atakwija wange!» Ati: «Ndesire omwana ogu kumwita, kyonkai obanze oshohore nkugambire. Bagenda omu rukirane, Omukama na Mutore n'omwana. Mutore yagambira omwana ati: ojure. Omukama akubone. Omwana yajura.*

*Omukama yabona okwo ali mwisiki. Yaihaho eichumu, yaliha Mutore ati: «Iroko, onyitire Kashwi!» Yagenda, yamwita.*

*Ka yamazire kwita Kashwi, yagaruka aha kikale, bategeka n'omurumuna.*

*Kashare yasima Mutore ati: «Okakora kushereka omwana, abantu batakwija kumanya okwo ali mwisiki, kandi bakatwita, orwo tuli bagrusi. Na mbwenu aikarega ajwete ebiro byona, abantu baramanyaga mushaija, alemwe atuhikye aha kanya k'okuja.»*

Le mois écoulé, le roi revint à la capitale. *Kashwi* interrogé sur les affaires courantes répondit au roi: «Rien de nouveau, se ce n'est le taureau que tu nous a laissé qui fait des siennes dans ton troupeau.» De quel taureau parles-tu? demanda le roi. Je parle de ton fils qui a des relations avec tes femmes, même qu'il couche dans ton propre lit. — Le roi ordonna de saisir l'enfant et de le tuer sur l'heure. Ce dernier par bonheur se trouvait là et il surprit la conversation. Naturellement l'enfant courut chez son père.

Le roi ne trouvant pas l'enfant envoya *Kashwi* cerner la maison de *Mutore*. *Mutore* le supplia de le laisser aller à la capitale défendre sa cause. L'autre y consentit. Le père partit donc avec son enfant, lorsqu'il fut en présence du roi; le roi lui défendit d'approcher. *Mutore* implora une minute d'entretien secret. Le roi, son frère et l'enfant se mirent à l'écart. *Mutore* fit déshabiller l'enfant et le roi vit que c'était une fille.

Alors le roi prit sa lance, la tendit à *Mutore*, disant: «Va vite mettre à mort *Kashwi*!» Il y alla et le tua.

Après cette exécution, *Mutore* retourna à la capitale tenir conseil avec le roi.

*Kashare* le remercia d'avoir caché au peuple l'identité de l'enfant et de les avoir ainsi sauvé d'une mort certaine. Il continuera donc à s'habiller comme un homme et nous fermera les yeux dans la paix.

*Omukama yamulagira Ngarama, yamuha ebintu bingi n'ente ati: «Oikareyo, arajakaraga omubohe.» Eibara yamweta Kabibi.*

*Yagenda, yarashana n'Omukama wa Karagwe, mutabani wa Njunaki, omuhinda Ruhinda. Kabibi arashanisa Karagwe, yagyita. Nirwo omwana wa Kashwi akakwata enzigu ati: «Ka ngende, ngambire Omukama wa Karagwe, amanye ayamurashanisize, okwo ali mukazi!» Yagenda ali mbanzi, yagambira Omuhinda. Ogwo yatangara ati: «Kabibi mukazi? Waitu, nkunaire! Obuso bwawe! mukazi kazi.»*

*Mpaho Omukama aihaho omutabani w'omuzigaijo ati: «Furuka, ogende, omugoberemu!»*

*Yajuruka n'abakazi be n'ente ze zona; yagoba omwa Kabibi ati: «Ontunge, Tata namusigaho, atakunyitira Karagwe. K'oliita Tata, ompe ensi egi, ngitware.» Kabibi yashemererwa, yagira ebimasha bibiri eby'okumutangirira ati: Nikwo ndakutunga, ati: bakuhe Karagwe, naija kugilya irai! Bamuha amakumbi.*

*Wenene tiyagyayo, yaikara nyaruju. Abakwihya babanduka bati: Twabaihya, Waitu! Wenene yayanga ati: ninyija kulya na Kabibi, wenene mwana w'Omukama, nanye mwana w'Omukama. Kabibi yaisiriza. Baleta eby'okulya, balya hamoi. Kabatuza kulya bati: Otahe, Kabibi yanme. Yayanga ati: inye ndara kununju, nindara n'omwana w'Omukama. Kabibi ati: mumuleke arare nanye mununju. Mpaho banyama hamoi.*

*Kabibi aho ati: takiruga mu kitabo kyange! Ebiro byakya, abantu bashoberwa, omuntu kurara n'on-dijo, bati: ichwe titukabonaga en-*

Le roi lui donna comme résidence *Ngarama*; il le combla de richesses en troupeaux. De plus il l'établit grand justicier et le nomma *Kabibi*.

*Kabibi* fit la guerre au fils de *Njunaki*, *Ruhinda*, roi du *Karagwe*. Le *Karagwe* fut mis à feu et à sang. Alors un fils de *Kashwi* poussé par l'esprit de vengeance alla trouver le roi vaincu pour lui apprendre que c'était une femme qui lui avait fait la guerre. Le roi fut très étonné, le traître jura qu'il disait la vérité et que c'était bien une femme.

Le roi aussitôt ordonna à son fils de quitter le pays et de s'établir (auprès d'elle).

Le fils s'exila donc emmenant ses femmes et ses vaches. Arrivé chez *Kabibi*, il lui dit: «Mon père veut me tuer au *Karagwe*, c'est pourquoi je viens me réfugier ici; lorsque tu l'auras mis à mort, tu me donnera son royaume.» *Kabibi* l'accueillit avec joie et lui fit présent de deux taureaux. On lui assigna ensuite une résidence.

Mais il refusa d'y aller; il resta dans la case royale. Le soir, on voulut le faire sortir, il refusa encore disant: je vais manger avec *Kabibi*, ne suis-je pas fils de roi? *Kabibi* y consentit. Après le repas, on voulut encore le faire sortir, mais il dit qu'il voulait dormir avec le fils du roi. *Kabibi* ordonna à ses gens de le laisser avec lui.

*Kabibi* dit: désormais il partagera ma couche. Les jours passèrent et le peuple s'étonna fort de voir une telle amitié.

*gonzi ezi okwo omushaija taratungwa, taragira ki?*

*Ka yamazire nk'omwezi, kyamwita omushaija. Nawe orwo yafire, yasiga Kabibi aina enda.*

*Kabibi enda yagushereka, nawe yaikara ashobeirwe, enda okwo aragigira ati: rwna enda egi enkakire.*

*Enda yakura, ebiro by'okuzara byahika. Ekiro ekyo enda kuzarwa, Kabibi ashangwa ahigire omu irungu. Enda yamutanuka, enjura yahika. Kabibi orwo akarumwa, yagam-bira abashaija abo ainabo ati: Boojo, munjune enda! Bati: waitu, bihai? Ati: Enda yanyema kubi, munjune, munzaze. Bagwerwa ekitangaro, baikara bakwetwe aha munwa. Bamuzaza omu njura aha gati; yazara omwana w'omwojo. Bashutulira omwana, tibaijukya ekinyina. Bagoba omu nju, bashalira omwana orulero. Ka bamara kushara, Kabibi ati: Mulete ekinyina kukizika. Bati: Waitu, titwakileta, enjura yaba nyingi. Ati: Mushubeyo, mukihigo omu irungu, tindikuzara mwana, ataina kinyina. Bahiga, kyabura, kikwete omugera gw'enjura. Bagaruka bati: Kyabura. Ati: Mushubeyo; ka balemwa kukibona, bagenda n'embwa. Embwa yaba niyo yakibona mbali omugera gukitwete. Bakyaka embwa, bakileta, bakizika.*

*Kabibi omwana we yamuruka Nyamigera, orwo ekinyina kye kitwetwe omugera.*

*Yatuma Omukama Kashare kugamba okwo yazara omwana w'omwojo. Bagyaho, bamugambira. Kashare yashemererwa, yatweka ekyo kumuchumbirira omu kizaire.*

*Kabibi ke yamazire amezi nka ikumi azaire, aho Kashare embaga egonza kumwita, baita orwo ataina*

Un mois écoulé, le fils du roi du *Karagwe* mourut, laissant *Kabibi* enceinte.

*Kabibi* cacha son état, mais elle fut décontenancée, ne sachant que devenir.

Lorsque le moment d'enfanter arriva, ce jour là *Kabibi* se trouvait à chasser dans le désert. Les douleurs la prirent comme la pluie tombait avec abondance. Elle dit donc aux gens qui l'accompagnaient de l'aider dans son enfantement. Ceux-ci ne comprirent pas tout d'abord; quand ils furent mis au courant, leur étonnement fut prodigieux. *Kabibi* enfanta sous la pluie et mit au monde un enfant mâle. On l'emporta, mais on oublia la délivrance. Parvenus à la capitale, on coupa le cordon et la mère ordonna de l'enterrer avec la délivrance (comme c'est la coutume). Les gens avouèrent alors qu'ils l'avaient laissée au désert à cause de la pluie. *Kabibi* refusa de leur pardonner et les fit repartir au désert. On chercha, mais en vain. Le fleuve grossi par la pluie avait tout emporté. Ils revinrent donc confessant leur insuccès. *Kabibi* les renvoya de nouveau à la recherche, et grâce à un chien mis sur la piste, on retrouva la délivrance que l'on enterra.

*Kabibi* appella son fils *Nyamigera*, en souvenir du fleuve qui avait emporté la délivrance.

Le roi *Kashare* fut averti de la naissance d'un enfant mâle; il en fut dans la joie et envoya à la mère un riche présent.

Neuf mois après la naissance de l'enfant, les sujets de *Kashare* voulaient le mettre à mort parce qu'il



*mwana. Yatuma ahali Kabibi ati: Mundetere omwana we, ndebe nko ali mwojo kwo.*

*Kabibi yamutwara. Ke yaboine okwo ali mwojo ati: Aikare na nye omu kikale. Yaikaramu, yakuliramu.*

*Obukama bwa Basita, engoma yabo, Muhyo, nigwo batwazaga. Kashare yaguha Nyamigera ati: Oikare nagwo, obega niwe onshaliza enyama, n'abayondo balekere kungoba n'eby'okulya, babihega iwe. Iwe ondetere. Yatina, yaikara enyuma, yaba takibonwa muntu.*

*Embaga ka baikara batalikumu-bona amaisho, batamwa, bahoya Nyamigera bati: orunige orugrusi, korayanga bati: tukwite! Yabanza, yayinga ati: Tindikwita Tata. Balemwa, bamwiha, yaikiriza, yamuniga. Yamara, yagamba ati: namwita. Bati: Nywegera! Omukama ni Nyamigera omuhinda.*

*Mpaho Nyamigera yatwara engoma, nayema Buhunga omu kikare kya ishe nkuru Kashare.*

*Aho Kashare yamurumbira, yafa, yasiga omwana we Kikuba, abandi bati: Nyamukuba. Yatwara.*

*Kikuba niwe yashengurwire Kyamtwara na Kiziba na Bugabo, yaita Kiteite na Kibi.*

*Aho nirwo abahinda bagya Ihangiro. Akaba alyo omuhinda omoi, eibara lye niwe Kayango, yahiga Ihangiro. Ka yaizire ahali Omukama, yamulembalemba ati: Waitu, ka bakusinga, bampa akagoma nkata nindahya abantu, bakanyitira ebigungju, mpaho ebigungju nnkuha, ninyita bingi. Omukama ati: Iroko, bagye omu murango, balebere engo-*

*n'avait pas de postérité. Le roi manda le fils de Kabibi afin de voir si c'était bien un garçon.*

*Kabibi le lui porta et quand Kashare le vit, il ne voulut plus s'en séparer. L'enfant resta donc à la capitale et y grandit.*

*Le roi lui donna le royaume des Basita qu'il gouvernait avec Muhyo. Il lui dit de présider à ses repas et de surveiller les cuisiniers. Dès lors Kashare craignit de se montrer en public et ne sortit plus.*

*Lorsque le peuple ne le vit plus, il fit des instances auprès de Nyamigera, afin qu'il l'étranglât. Si tu l'épargnes, lui dirent-ils, nous te tuons! Il refusa tout d'abord de tuer son père, puis pressé par ses sujets, il y consentit. Quand il l'eût tué, la foule le félicita et le proclama roi.*

*Nyamigera gouverna donc et s'établit dans la capitale de son grand-père Kashare.*

*Kashare (devenu esprit) s'attacha à son meurtrier qui mourut bientôt. Il laissait un fils nommé Kikuba, quelques-uns l'appellent Nyamukuba. C'est lui qui fut roi.*

*Kikuba régna sur le Kyamtwara, le Kiziba et l'Ihangiro. Il tua Kiteite et Kibi.*

*C'est alors que les Bahinda allèrent à l'Ihangiro. Un muhinda, du nom de Kayango chassait un jour dans l'Ihangiro; il usa de ruse avec le roi disant. Si tu voulais me donner un tambour, je rassemblerais le peuple, nous irions à la chasse et je tuerais une masse de gibier que je t'offrirais. Le roi s'y laissa prendre, lui donna le tambour désiré et l'autre*

*ma, bamuhe. Baihayo engoma, bamuha bati: Waitu, ebiro bike ngye, nkuhereze.*

*Yagenda, barahya engoma, embaga yamugoba. Nirwo yayemire kushenga.*

*Kikuba nawe yarumbirwe Kashare, yaja akyali muto. Yasiga akaana kato eibara lyako niko Kalempera.*

*Kalerwa nyina nkuru kizara ishe nkuru, niwe Kabibi. Kabibi yaba niwe alamura, Kalempera abantu tibamumanya bamanyaga Kabibi.*

*Aho Kashare yashuba yarumbira Kalempera ati: Tolyemu, isho akanyita, timulibilya! Kalempera Buhunga yarugamu, yairuka, yaija Kijanja, Kigaze. Ka yaizire, nirwo Kashare yarumba muno. Aho Kalempera ati: Oleke kunyita, tynye akwisire; abakwisire na bashaija bawe. Kankweholere, mbaite bona n'eitunga lyabo.*

*Kalempera aho natema ente, natema omuntu, natema ente, natema omuntu. Nawe embagaembaga etalikumanya ekyo alikubaitira. Nibamubaza bati: Waitu, obaitira ki? ati: Ningonza eshagama egobe omwiga Mulerezi omu Kyogo. Yaita abaana be abo yazaire akwete; oruzaro tirunura! okwo nabaita kweholera Kashare.*

lui promet de lui apporter du gibier dans quelques jours.

*Kayango* battit son tambour, le peuple accourut et c'est de là qu'est parti la rebellion contre le roi légitime.

Cependant *Kashare* poursuivait *Kikuba*; celui-ci mourut à un âge prématuré. Il laissait un fils encore jeune nommé *Kalempera*.

*Kalempera* fut élevé par son aïeule *Kabibi*, la mère de son grand-père. Ce fut *Kabibi* qui détient le pouvoir, c'est elle avec qui on avait à faire.

Alors *Kashare* s'attaqua à *Kalempera*, il lui dit: Ton père m'a tué, tu ne règneras pas! *Kalempera* s'enfuit de *Buhunga*, courut au *Kijanja*, à *Kigaze*. C'est alors que *Kashare* multiplia ses menaces. *Kalempera* lui dit: Ne me tues pas! Ceux qui t'ont tué, ce sont tes sujets. Moi je vais te venger en les exterminant tous, eux et leurs richesses.

*Kalempera* aussitôt de tuer les gens et les vaches. Le peuple n'y comprenait rien et lui demanda la cause de tous ces massacres. Il répondit qu'il voulait que le sang couât comme le ruisseau du *Mulerezi omu Kyogo*. Il tua ses propres enfants disant: la postérité n'est pas agréable! Et tous ces meurtres pour venger et apaiser *Kashare*.

### 3<sup>e</sup> Les Rois du *Kyamtwara*, d'après les traditions conservées à la cour des familles régnantes.

Le premier roi du *Kyamtwara* a été *Ruhinda* dont le père *Rugaba* était roi du *Bunyoro*. Avant de mourir *Rugaba* dit à son fils: «Va et conquiers le *Kyamtwara*, le *Kiziba*, le *Karagwe* et le *Businja*.» Et il lui donna trois tambours, l'un appelle *Nyabatamba* et les deux autres *Mwiganzigu*. Lorsqu'il était en route (pour le *Karagwe*) il rémit un des tambours à son frère *Ntare* avec mission de conquérir le *Nkole*. Continuant son expédition, il parvint sur les rives de la *Kagera*. Il franchit le fleuve et campa à *Kitengure*. Là il laissa *Irungu* de *Bukanga*, et le lendemain il se rendait à *Bwera Nyange*,

au centre du *Karagwe*. Il y construisit sa capitale et y séjourna. C'est là qu'il engendra *Ntare*, *Bwogi* et *Warusimbi*.

Bientôt il envoya son fils *Bwogi* conquérir le *Kyamtwara*. *Bwogi* quitta le *Karagwe* où résidait son père et alla s'établir à *Rugaze*. Il s'y bâtit une résidence, puis après quelque temps l'ayant abandonnée, il s'en construisit une autre à *Ngarama*. En chemin il creusa un fleuve qu'on appelle *Rusa rwa Mana ya Kyamtwara*. C'est à *Ngarama* qu'il a vécu, étant roi du *Kyamtwara* et c'est là qu'il eût un fils du nom de *Nyamigera*<sup>1</sup>.

A sa mort, *Nyamigera* monta sur le trône. Il délaissa *Ngarama* pour *Kahyoro* où il établit sa capitale. Il régna, mais pas très longtemps.

Son fils *Kikuba* lui succéda. L'ancienne capitale fut abandonnée et une nouvelle construite à *Ichwandimi*. Il eût un héritier qu'il nomma *Kalemera*<sup>2</sup>.

Or autrefois le *Kyamtwara* s'appelait *Kyamtwara* de *Kashare*. *Kashare* n'était pas noble et il fut tué par *Kalemera*. Celui-ci avait délaissé *Ichwandimi* pour *Magangu*. Un jour qu'il était chez lui (il y avait là une colline) il ordonna de lui amener des hommes en foule et de nombreux troupeaux. *Kalemera* les extermina tous et le sang coula si fort qu'il atteignit le *Mulerezi*. Chaque jour c'était de nouvelles hécatombes. En dépit de ces crimes il resta sur le trône. Ses fils eux-mêmes ne furent pas épargnés. Il les fit tous venir, les égorga à l'exception d'un seul auquel il arracha les yeux. Il expira enfin dans une vieillesse avancée<sup>3</sup>.

*Kalemera* mort, son fils *Rukambyai* qui était aveugle de part de la férocité de son père, monta sur le trône. Il sortit de *Magangu* pour s'établir à *Karonge*. On l'appela *Bwogi* et il régna avec sa triste infirmité. Il mourut, laissant un fils nommé *Rugomora*.

A sa mort, *Rugomora* était absent; il était allé au *Businja* avec sa mère. Un roturier s'empara du pouvoir; son nom était *Kayango*.

Cependant *Mahe* (c'était le nom de *Rugomora* avant son avènement au trône) fit un grand voyage. Il parcourut le *Bunyoro*, ensuite l'*Uganda*, le *Kiziba* et le *Bugabo*. Il passa successivement à *Bwenyaga* et à *Kahororo* où il campa une nuit et plaça un marteau dans la forêt. Le lendemain, il arriva à *Bukoba*. La on lui présenta du moût de banane. Il en but et demanda ce que c'était. On lui dit: c'est du *muramba*. Dès lors, continua-t-il, ce lieu doit s'appeler *Munene*. De cet endroit, il se rendit à *Kyansoza*, où il passa la nuit. *Irungami*, *Isikira* et *Katuruka* furent encore visités, puis dans ce dernier village il se bâtit une résidence.

Lorsqu'il arriva à *Katuruka*, alors régnait dans le pays une grande famine. Presque aussitôt après sa venue, la famine prit fin et l'on eût l'abon-

<sup>1</sup> Le lecteur peut constater par lui-même l'identité de la légende avec le récit qu'en font les courtisans sous la dictée des vieux. C'est pourquoi j'ai cru bon de la donner in extenso; elle explique bien des événements qui sans cela resteraient obscurs.

<sup>2</sup> *Kashare* avec lequel nous avons déjà fait connaissance. Le chroniqueur se trompe en attribuant le meurtre de ce dernier à *Kalemera*. Le meurtrier fut son grand-père et la victime poursuivit dès lors la famille (dans la mentalité des *Bahaya*, s'entend).

<sup>3</sup> Nous allons donc avoir la suite de la légende brusquement interrompue.



dance. *Mahe* n'avait pas encore un nom de roi. Un jour il se promenait dans la plaine quand il rencontra quelques femmes. Celles-ci l'apercevant se dirent: «Voici le roi *Rugomora* (le bienfaiteur, le sauveur). En effet il est venu pour nous sauver de la famine; vraiment c'est notre *Rugomora*.» Et il leur dit: «Qu'il en soit ainsi! Désormais que l'on m'appelle *Rugomora*.» Il resta dans ce pays et en devint le roi.

Dix mois se passèrent, alors son frère de sang *Nyamuzinda* vint le visiter et lui remit un fétiche (un morceau de bois<sup>4</sup>) en l'invitant à le planter dans la forêt. Ce *Nyamuzinda* était un prêtre des esprits. *Rugomora* prit le bâton et le planta dans la forêt de *Rwasina*. Il prit racine, crût et devint le palmier à raphia. Jadis en effet on ne portait pas encore de vêtement tissé avec du raphia. *Rugomora* étendit la culture de cet arbre au *Bugabo*. En témoignage de reconnaissance *Rugomora* exhorta ses gens à aller consulter le prêtre. Lorsqu'il faisait les incantations, il y en eut qui cachés à quelque distance aperçurent comme une tête qui s'agitait à droite et à gauche. La curiosité les fit découvrir et *Nyamuzinda* s'écria: «*Rugomora* est mauvais frère de sang!» Le prêtre quitta le lieu où il habitait, et ce village dès lors s'appela *Kitwe* (la grosse tête). *Nyamuzinda* s'établit à *Igarai*.

*Rugomora* continua à régner, il mit au monde *Kasita* et après une longue vieillesse il alla rejoindre ses pères.

*Kasita*, son fils lui succéda. Il abandonna la capitale de *Katuruka* pour s'en bâtir une autre à *Ibwera*. On lui donna le nom de *Kahigi*.

C'est sous son règne que les *Bankango* émigrants de l'*Usswi* s'établirent dans la contrée. L'un s'appelait *Mutashaba* et il reçut *Itahwa* en partage, l'autre nommé *Karamagi* s'installa au *Bugabo*.

*Kahigi* engendra *Nkwenge* et après un règne paisible rejoignit ses pères.

*Nkwenge* quitta *Ibwera* et fonda une capitale à *Muraya*. Il fut un roi des plus insignifiants. Un jour le roi du *Kiziba* *Magembe* le rencontra près du lac *Ikimba*. L'entrevue terminée, chacun rentra dans son royaume et la mort les emporta tous deux. C'est à partir de ce moment que défense a été faite aux souverains du *Kyamtwara* et du *Kiziba* de se voir entre eux.

Le fils de *Nkwenge* *Karumuna* fut proclamé roi. Il bâtit sa capitale à *Bibanja* et on lui imposa le nom de *Rugomora*. Il mit au monde sept enfants et mourut à un âge plutôt prématuré.

Un de ses fils monta sur le trône du nom de *Mpangukano*. Il établit sa capitale à *Kirere*. On le nomma *Bwogi*. Un jour les *Baganda* envahirent le *Kyamtwara*, le trouvèrent dans sa capitale et le tuèrent.

Le fils qui lui succéda s'appelait *Mwiru*; il s'établit à *Kigaze*. On lui imposa le nom de *Kalemara*. Mais ses frères dirent à son sujet: «C'est lui qui a tué le roi!» Ces paroles lui furent rapportées et il entra dans une violente colère. Tous les *Bahinda* furent égorgés.

---

<sup>4</sup> Les *myambo* sont très connus dans le *Buhaya*. Ce sont des morceaux de bois taillés d'une façon spéciale et auxquels les représentants des esprits ont communiqué une puissance nocive.

*Kalemera* resté seul engendra quatre fils dont les noms suivent: *Kinyonyi*, *Kajurunga*, *Munyaitoju* et *Bishanga*. Avant de mourir il désigna son successeur: *Kajurunga*.

*Kajurunga* quitta *Kigaze* et s'établit à *Kanyangeleko*. Le frère aîné *Kinyonyi* vint une nuit à la capitale pour le tuer, mais le roi était absent. Le premier ministre tomba seul sous ses coups.

Le lendemain, on frappa les tambours de guerre et l'on se mit à la poursuite de *Kinyonyi* qui s'enfuit à l'*Uganda*. C'est durant son exil qu'il mit au monde *Muganguzi gwa Buganda*.

*Muganguzi* parvenu à l'âge adulte alla trouver *Kajurunga* qui l'aima comme un fils et lui assigna le *Kiyanja* comme résidence.

Sur les entrefaites *Kitekere* attaqua *Kajurunga* qui s'enfuit au *Bugabo* et s'établit à *Kishanje*.

*Kitekere* plaça sur le trône du *Kiyanja* *Muganguzi* sous le nom de *Rugomora*. Quant au *Kyamtwara*, il lui donna comme roi un fils de *Kajurunga*, *Bwogi*. *Bwogi* bâtit sa capitale à *Itahwa*. Il était doué d'un pouvoir magique; lorsqu'on lui apportait des poissons fumés, il les faisait revivre en les mettant dans l'eau, et de même pour les sauterelles comestibles.

*Rugomora* du *Kiyanja* engendra un fils *Kahigi*; *Bwogi* du *Kyamtwara* également mit au monde *Kishebuka*.

Les deux rois étaient en guerre continuelle. *Bwogi* plusieurs fois envahit le *Kiyanja*, le mit à feu et à sang et obligea *Rugomora* à payer tribut.

À la mort de *Rugomora*, son fils *Mpinzire* devint roi sous le nom de *Kahigi*. *Kishebuka* succéda à *Bwogi*. C'est lui qui détient le tambour royal.

*Kishebuka* fit la guerre à *Kahigi*, le battit et brûla trois fois sa capitale. Il avait comme premier ministre *Mukotani*.

À cette époque parurent les Européens. Un jour le lieutenant DE KALBEN exigea la remise de tous les fusils. *Mukotani* les refusa. L'Allemand entreprit une expédition et chassa *Mukotani*. Il appela *Kishebuka* pour lui remettre les villages détenus par le fugitif. *Kishebuka* pris de peur se déroba au rendez-vous et les villages passèrent à *Kahigi*.

*Bwahama* devint premier ministre à la place de *Mukotani*. Mais *Kahigi* le dénonça au gouvernement comme détenteur d'armes prohibées et la faute retomba sur *Kishebuka*. Le roi fut détrôné, et le *Kyamtwara* fut gouverné par *Bwahama*. *Kishebuka* d'abord exilé à *Kibumbiro*, obtint ensuite le village de *Maruku*.

La ruse de *Kahigi* ne profita guère à *Bwahama* qui bientôt après fut remplacé sur le trône par *Muntu*. *Muntu* lui-même compromis dans le désordre qui avait, régné à *Bukoba* lors de la prise de cette ville par les Anglais, fut remplacé à son tour par *Rwaijumba*. Ce dernier a été baptisé dans la religion catholique sous le nom d'*Edouard*.

# 4° Essai de tableau synchronique des Rois du *Kiyanja*, *Kyamtwara*, *Bugabo*, *Ihangiro* et *Usswi*.

1° <i>Kiyanja</i>	2° <i>Kyamtwara</i>	3° <i>Bugabo</i>	4° <i>Ihangiro</i>	5° <i>Usswi</i>
1° <i>Nyamugira</i> ou <i>Wama-ra-au Bunyoro</i> vers 1550				
2° <i>Ruhinda</i> le Conquérant vers 1580				
3° <i>Bwogi</i> » 1600			<i>Ruhinda II</i>	<i>Kabambo</i>
4° <i>Nyamigera</i> » 1620			<i>Ntare</i>	»
5° <i>Kikuba</i> » 1640			<i>Muramira</i>	<i>Kabura</i>
6° <i>Kalemera</i> » 1660			»	<i>Kabambo II</i>
7° <i>Rukamb. Bw.</i> » 1680			<i>Nyarubamba</i>	<i>Nyamurasa</i>
8° <i>Rugomora</i> » 1700			»	<i>Myondo eta-randa</i>
9° <i>Kahigi</i> » 1710	<i>Mutashaba</i>	<i>Karamagi</i>	<i>Mugunda</i>	<i>Kakaraza</i>
10° <i>Nkwenge</i> » 1720	<i>Lyangombe</i>	<i>Mugasha</i>	»	»
11° <i>Rugomora II</i> » 1760	<i>Muhimbira</i>	<i>Ruyenje</i>	»	<i>Mwiha habi</i>
12° <i>Bwogi III</i> » 1790	<i>Rukamba</i>	<i>Rugambwa</i>	»	<i>Ntare Muhire</i>
13° <i>Kalemera II</i> » 1820	<i>Rusuma</i>	<i>Bugimbi</i>	<i>Ruhinda III</i>	<i>Rusimbya</i>
14° <i>Kinyonyi</i> » 1840	<i>Kitekere</i>	<i>Kangaragwa</i>	»	<i>Ishekanyere</i>
15° <i>Rugomora III</i> » 1860	<i>Kaitaba</i>	<i>Nkwere</i>	<i>Ntare II</i>	<i>Mankorongo</i>
16° <i>Kahigi II</i> » 1900	<i>Mukotani-Bwa-hama-Muntu</i>	<i>Kahyoza</i>	<i>Nyarubamba II</i>	<i>Kasusura</i>
17° <i>Kalemera III</i> » 1916	<i>Rwaijumba</i>	<i>Rutaigwa</i>	<i>Ruhinda IV</i>	
		<i>Rwakyendera</i>		
		<i>Rugimbane</i>		

Les Rois du *Kiyanja*, de l'*Ihangiro* et de l'*Usswi* sont tous des *Bahinda*, c'est-à-dire des descendants de *Ruhinda* le Conquérant, comme ce tableau le démontre.

Les Rois du *Kyamtwara* et du *Bugabo* sont des *Bankango*, de la grande famille eux aussi des *Bahima*.







## Kaškihá-Vokabular.

Von HERBERT BALDUS, Berlin.

*Kaškihá* nennt sich der Stamm der im nordöstlichen Chaco (Südamerika) lebenden *Maskoi*-Gruppe, der bei den Weißen und in der Literatur unter dem Namen *Guaná* bekannt ist. Da letzterer jedoch zu häufigen Verwechslungen mit dem gleichnamigen Arawakenstamm geführt hat, der früher in nächster Nachbarschaft der *Kaškihá* im Chaco lebte und heute auf der anderen Paraguayseite wohnt, halte ich für empfehlenswert, künftighin den *Maskoi*-Stamm mit dem Namen zu nennen, den er sich selber gibt, zumal auch die ihm sprachverwandten und benachbarten *Angaité* ihn so bezeichnen (vgl. GUIDO BOGGIANI: *Linguística Sud-Americana*, p. 62, Buenos Aires 1901; vgl. auch: ČESTMIR LOUKOTKA: „Contribuciones a la lingüística sudamericana. Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Čamakoko, Sanapaná, Angaité y Sapukí“, *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tomo I, entrega 3 a, p. 557—592, Tucumán 1930). Von den *Tumerehá*, dem südlichsten Stamm des zur Sprachgruppe der *Samuko* gehörigen Čamakoko-Volkes, wird er *Kěnémero* oder gemeinsam mit den *Lengua Kérmero* und *Guatėvuėso* genannt. Seine Nachbarn im Norden und Nordwesten sind die *Tumerehá*, im Osten die nahe dem Paraguayufer lebenden *Sanapaná*, im Südosten die *Angaité* und im Süden und Südwesten die *Lengua Sanapaná*, *Angaité* und *Lengua* gehören ebenfalls zu der von KOCH-GRÜNBERG *Maskoi* genannten Gruppe, die BOGGIANI zuerst als *Enimaga* und später als *Machicuy* bezeichnete und zu der er außerdem die *Toóse*, *Sújen* und *Sapukí* rechnete (THEODOR KOCH-GRÜNBERG: *Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco*, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 32, S. 136 ff., Wien 1902). Die Wohnsitze der *Kaškihá* befinden sich ausnahmslos in der Südhälfte des heute der Gesellschaft „Campos y quebrachales de Puerto Sastre“ gehörenden Gebietes, also auf etwa 22° südlicher Breite. Meist sind die einzeln verstreut liegenden rechteckigen Palmstammhütten in der Nähe des Riacho Yacaré gebaut; einige stehen bei Cerrito, einer leichten Anhöhe unweit des Paraguay. Früher lebten die *Kaškihá* weiter landeinwärts, wie sie mir erzählten.

COMINGES, der diesen Stamm im Jahre 1879 besuchte, berichtet, daß er bei seiner Rückkehr von 2700 Indianern begleitet worden sei (JUAN DE COMINGES: *Obras escogidas*, p. 245, Buenos Aires 1892). Man gehe nicht einen Tag in ihrem Gebiete, ohne vier oder fünf Lager mit dreißig bis fünfhundert Individuen zu treffen, die immer sämtlich in einer einzigen Hütte wohnten

(o. c., p. 304). Selbst die größten Hütten beherbergen heute kaum fünfzig Menschen, und man wird wahrscheinlich zu hoch schätzen, wenn man für die Anzahl der *Kaşkihá* 1000 annimmt.

Ich habe über die materielle und geistige Kultur dieses Feldbau und Rinderzucht treibenden Stammes sowie über seine Nachbarn im Norden, das Jäger- und Sammlervolk der *Čamakoko*, in meinem 1931 im Verlage C. L. HIRSCHFELD, Leipzig, erscheinenden Buche „Indianerstudien im nordöstlichen Chaco“ ausführlich berichtet. Hier möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß die *Kaşkihá* lange Zeit, vielleicht jahrhundertlang, in einem gewissen Vasallenverhältnis zu den einst so mächtigen *Mbayá* standen, und daß man heute noch große Übereinstimmungen in der materiellen Kultur der Nachkommen des genannten *Guaikurú*-Stammes, der *Kadiuéo*, und in der der *Kaşkihá* findet.

KOCH-GRÜNBERG stellt in seiner oben zitierten Schrift folgende Vokabulare der *Maskoi*-Sprachen nebeneinander: *Mascoy* von JUAN FRANCISCO AGUIRRE, *Machicuy* von ALFRED DEMERSAY, *Guaná* von COMINGES, *Guaná* von BOGGIANI, *Lengua* von ADOLF HENRIKSEN, *Lengua* von KOCH-GRÜNBERG, *Lengua* von BOGGIANI, *Angaité* von BOGGIANI, *Sanapaná* von BOGGIANI, *Gekoinlahaák-Lengua* von J. BOHLS. Seit dieser Veröffentlichung sind noch ein *Lengua*-Vokabular mit kurzer Grammatik von ALFREDO CORYN (Anales de la Sociedad Científica Argentina, Bd. 93, S. 243 ff., Buenos Aires 1922) und die oben angeführten, von V. FRIČ aufgenommenen und von ČESTMIR LOUKOTKA herausgegebenen Vokabulare der *Sanapaná*, *Angaité* und *Sapuki* erschienen. Außerdem sind von der bei den *Lengua* tätigen englischen Mission linguistische Arbeiten gemacht worden, die mir jedoch nicht zu Gesicht gekommen sind.

Ich habe das folgende *Kaşkihá*-Vokabular im August 1928 in Puerto Sastre mit dem etwa fünfzigjährigen Häuptling Ramón — nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Sohn des Oberhäuptlings — aufgenommen. Die eingeklammerten Wörter sagte mir seine fast gleichaltrige Frau.

#### Lautlehre.

*a, e, i, o, u* sind die deutschen engen Vokale, *e* ist das deutsche *ä*. *ö* und *ü* sind eng. ~ deutet Nasalierung an.

Der Acutus ´ deutet den dynamischen Akzent an. Meist fällt dieser auf die letzte Silbe und wird dann nicht besonders bezeichnet.

Konsonanten: *b, d, g, k, l, m, n, p, r, t* sind deutsche Laute.

*g* ist wie das deutsche *g* in „gut“.

*h* ist der deutsche Hauchlaut im Anlaut, z. B. „haben“.

*y* entspricht dem deutschen *j*.

*k* wird etwas mehr am hinteren Gaumen gesprochen als das gewöhnliche *k*.

*ñ* gleicht dem deutschen *ng* in „singen“.

*s* entspricht dem deutschen *ss* in „essen“.

*š* ist das deutsche *sch*.

*ş* ist ein bilateraler Frikativlaut, der aber akustisch bei einzelnen Individuen dem englischen *th* ähnelt.

*ţ* ähnelt dem deutschen *z* und kommt selten vor.

*x* gleicht dem deutschen *ch* im „ach“.

*v* entspricht dem deutschen *w*.



	Frontales					Laterales		Nasales
	Explosivae	Affricatae	Fricativae	r	l	Fricativae	sonantes	
	mutae sonorae	mutae sonorae	mutae sonorae	sonantes	sonans	mutae		sonantes
aspiratio	<i>h</i>							
postguttural	<i>k</i>							
medioguttural	<i>k</i>	<i>g</i>	<i>x</i>		<i>ɣ</i>			<i>ŋ</i>
präguttural				<i>y</i>				
palatal			<i>ʃ</i>					
mediodental	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>t</i>	<i>s</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	<i>ʃ</i>	<i>n</i>
dentilabial				<i>v</i>				
labial	<i>p</i>	<i>b</i>						<i>m</i>

## Lautwechsel.

*a : e, a : o, e : i, e : o, o : u, b : v, k : g, h : x, l : r, s : ʃ, t : d.*

## Vokabular.

## I. Körperteile.

mein Kopf — *hempaatiḱ* (*hempaetēḱ*)  
 mein Haupthaar — (*heṅgua*)  
 mein Auge — *hēāxtiḱ* (*heāntiḱ*)  
 meine Wimper — *henyuhinguk*  
 mein Lid — *hēmpeātik*  
 meine Braue — *hentekuāan* (*hentekuan*)  
 meine Nase — *henguaheḱ* (*hengueḱ*)  
 dein Nasenloch — *aaṣuenguaheḱ*  
 mein Mund — *hāātu* (*heatuṅ*)  
 meine Lippe — *hēēmpeatu* (*hātāmpiik*)  
 mein Zahn — *hemaok* (*hemaak*)  
 meine Zunge — *hēāṣuk* (*heṣuk*)  
 dein Bart — *auvēātu* (*āvoāton*)  
 mein Hals — *hēnyāsbuk*  
 dein Hals (auch Hals bei Tieren) — *ayasbuk*  
 meine Kehle — *henaxsemaka*  
 Antlitz — *neat* (*nearet*)  
 meine Gesichtshaut — *henyempiik*  
 meine Backe — *hemaṣempenak*  
 Stirn — *baihaneat*  
 mein Ohr — *heṅheguk*  
 deine Ohrmuschel — *aaptinheguk*  
 dein Gehörgang — *aaṣuenheguk*  
 meine Brust — *heniṇyik*  
 Busen — *kelua nemeṅuk*  
 Brustwarze — *neme*  
 mein Bauch *heṅguaasuk*  
 mein Anus — *hēnietik*  
 mein Penis — *henteṣsa*  
 meine Hoden — *hempobuk*  
 Vulva — *abuk*  
 mein Arm — *hēēṅktu* (*hentuṅ*)  
 meine Hand — *hemiḱ*, *ṣeemiḱ* (*hemēḱ*)  
 deine Hand — *apmiḱ*  
 linke Hand — *nentikpauma*  
 rechte Hand — *nekemiḱ*  
 deine Handfläche — (*oua asemik*)

mein Finger — *hāāphik* (*hēmpik*)  
 Faust — (*nūrūskimeḱ*)  
 Haut der Hand — (*raptemiḱ*)  
 Fingerknöchel — (*ādābna hēmpik*)  
 Fingernagel — *mopiṇepik* (*mopaya*)  
 kleiner Finger — *ēpguēpiḱ*  
 Mittelfinger — *āmhārsoāsikṣikhēmpik*  
 Zeigefinger — *guaṅgakēpiḱ*  
 mein Daumen — *hātigēpiḱ*  
 mein Bein — *hēnyāūak*  
 mein Oberschenkel — (*heṅeuk*)  
 mein Unterschenkel — (*he*)  
 mein Fuß — *hemenik*  
 meine Zehe — wie Finger  
 mein Zehennagel — wie Fingernagel  
 meine Ferse — *hempahak*  
 mein Blut — *hemahēnguk*  
 Ader — *āhākemiḱ*  
 mein Knochen — *hēēṣkabuk*  
 meine Exkremente — *hēnye*  
 mein Speichel — *hēnyemanu*  
 mein Herz, mein Magen — *hēnhikiḱ*  
 Lungen — *nēāmneāmā*  
 Schmerz — *movienaaḱ*

## II. Natur.

Tag, Taghimmel — *netin*  
 Nacht — *pitāsip*  
 morgen — *tāsika*  
 Sonne — *agnīm*  
 Mond — *piṣṭin* (*peṣṭen*)  
 Stern — *piaua*  
 Regen — *agmaumaiya*  
 Südwind — *apiyaiyām*  
 Donner — *tāka*, *tākakelyenmauma*  
 Feuer — *taṣa* (in Guarani: *tata*)  
 Brennholz — *yentapa*  
 Rauch — *etenabuk*

Asche — *tahap*  
 Wasser — *yeman*  
 Fluß, Bach — *aluata, nenşirke*  
 See — *nāsāa*  
 Feld, Erde — *yeman, nāman*  
 Wiese, Weideplatz, Gras, grün — *paat*  
 Boden — *şepub, kōnēpaat*  
 Stein — *metēmo*  
 Holz — *yamid*  
 Loch — *axak, ahak, aşahak*  
 Ufer — *alvota* (vgl. Fluß)  
 Landeplatz — *nōtema*  
 Puerto Sastre — *almakeet* (spanisch: *almacén*: Kramladen)  
 Puerto Casado — *almakenetnimpina*  
 Kramladen, Kneipe — *kedatkaaptova*

### III. Hütte und Gerät.

Hütte (Ramóns) — *nentnemāōka, nempok-sama*  
 dein Haus — *asmenaka, asmenakkatguḵ*  
 Lagerplatz — *ataepe*  
 Weg — *kamai*  
 Binse (*piri*) — *nāsaa* (s. See; an den dortigen Seen wächst stets diese Binse, weshalb sie auch von den Paraguayern *pirisales* genannt werden)  
 Pritsche (das Familienbett) — *nemenguḵ*  
 Hängematte — *teteko*  
 Mückennetz (Moskitero) — *kaiyepoa* (*poa*: Moskitto)  
 Beutel — *yōūhāseahāḵ*  
 Faden — *yāētepa*  
 Tabakpfeife — *şepuḵ*  
 Zigarre — *piabuktiḵ*  
 Zigarette — *kenatkuuḵ*  
 Tabak — *kena*  
 Tabaksrauch — *etin*  
 Topf — *tauēnka*  
 Feuerstätte — *eluatniḵkataşa* (*taşa*: Feuer)  
 Tonerde — *yaapuku*  
 Tonwurst — *yoēīōātguuḵ*  
 Weiberrock — *niyeloma* (vgl. Fäden drilen)  
 Männerrock — *nentaşnemā*  
 Hose — *neatkiskēyēot*  
 Hut — *aşavoa*  
 Gürtel, Leibbinde — *ninyapnoma*  
 Überwurf (Poncho) — *yoānūpgeşiḵ*  
 Mantel — *paşanie*  
 (Kattun)stoff — *hitaimupia*  
 Knopf — *āmāuvautiḵ*  
 Maniok — *şepo*  
 Salz — *yamoyeşiḵ, yovāyeşiḵ*  
 Löffel — *apiaaleḵe*  
 Einbaum, Boot — *vuatake*

Dampfer — *vuatakefiḵ* (also: großes Boot)  
 Axt — *poate, poati*  
 Bogen — *peişhemuḵ*  
 Pfeil — *hiānga*  
 Pfeilschaft — *yaapaat*  
 Pfeilfiederung — *piletayaānga*  
 Pfeilspitze — *ahamtiḵ*  
 Buschmesser — *peletāu*  
 (kleines) Messer — *pilitatkuḵ*  
 Nadel — *alahak*  
 Schere — *niānuya*  
 Kamm — *maapetim, vokaşkabuk*  
 Halskette, Halstuch — *nenateama*  
 Halsanhänger (wozu heute Münzen, Blechscheibchen etc. verwendet werden) — *(lienaktema)*  
 Fest — *noalaktema*  
 Flöte — *yāāpoat* (vgl. Pfeilschaft)  
 Kürbissrassel — *kāā*  
 Tereré (kalter Mat-) — *(einyeñekkaa)* (die guaranisprechenden Paraguayern nennen den Mate: *kaā*)  
 Kasten — *(txabuk)*  
 Bleistift — *nauatguḵ*  
 Bleistiftspitze — *nauahamtiḵ* (vgl. Pfeilspitze)

### IV. Familie und Stamm.

Familie (alle in einer Hütte lebenden Angehörigen einer Großfamilie) — *nēnşamoko, natema* (letzteres Wort bedeutet auch: rund)  
 Čamakoko-Indianer — *kōnmōkpīm* (*kemikpeen*)  
 Lengua-Indianer — *lengua* (haben also das spanische Wort angenommen, mit dem die Weißen diese Indianer bezeichnen)  
 Sanapaná-Indianer — *kasnapān*  
 Kaşkihá-Indianer — *kaşkiha, kaşkihap*  
 Leute — *nēnşauka*  
 Indianer — *niyova, puḵtima*  
 Weißer (im Sinne von „cristiano“, d. h. auch indianerblütiger Paraguayer) — *takā* (s. Donner)  
 Feind — *nemoktaya*  
 Freund — *skelektesma, askelektesma*  
 Kaşkihá-Sprache — *alahak* (vgl. Nadel)  
 Sprache der Weißen — *alahak mobia* (*mobia* bedeutet „weiß“; gemeint ist also sicherlich Spanisch und nicht Guaraní)  
 Zauberarzt — *pihaşma* (*piasma*)  
 Mann — *apuye*  
 Weib — *enkeluana*  
 Kind — *anşetkouḵ* (*kouḵ* bedeutet „klein“)  
 Knabe — *meyoaak*

Jüngling — *kittikēmati*  
 Mädchen — *enkeluatkuḡ*  
 mein Vater — *heneik*  
 meine Mutter — *henyasbuḡ*  
 Vater (Anrede und Ausruf) — *tata*  
 Mutter (Anrede und Ausruf) — *meme*  
 meine ältere Schwester — *heṣamoka*  
 meine jüngere Schwester — *meyaoḡ*  
 meine kleine Schwester — *hiašin*  
 mein älterer Bruder — *hetakpuhaḡ, yeta-  
 puhak, itapuhak*  
 mein jüngerer Bruder — *hapkenapketkuḡ*  
 Vaterbruder, Mutterbruder — *pobka, poneam*  
 meine Brudertochter, Schwestertochter —  
*šetim*  
 mein Brudersohn, Schwestersohn — *heye-  
 pinim*  
 Waise — *iyatkuḡ* (bedeutet auch: Puppe)  
 Vater nennt die Tochter — *heñgetga, heñ-  
 ketka*  
 Mutter nennt die Tochter — *ankēñ*  
 Vater nennt den Sohn — *apuye* (s. Mann)  
 Vater nennt den Adoptivsohn — *paupka*  
 (s. Vaterbruder)  
 Mutter nennt den Sohn — *antuye*  
 mein Gatte, meine Gattin, verheiratet — *he-  
 taua*  
 mein Schwiegervater — *šema, tataheñyēbu*  
 meine Schwiegermutter — *heyepioma*

## V. Tiere.

Wildschwein (Dicotyles torquatus) — *kilyak-  
 kova*  
 Affe (Mycetes caraya) — *kilyanet*  
 Jaguar (felis onza) — *kemhaua* (ebenso sein  
 Fell)  
 Jaguaretei (felis Geoffroyi) — *yoānkeṣkāsik*  
 Capivara (Hydrochoerus capybara) — *yitap-  
 tomāhām*  
 Kaiman (Caiman sclerops) — *yetapeim*  
 Tapir (Tapirus americanus) — *nepoši*  
 Ochse — *nentetema*  
 Bulle — *vokāñkenā*  
 Schaf — *nipkesik*  
 Ziege — *yetahēpkēsik*  
 Pferd — *itnāāsik, itnāāṣik*  
 Hund — *timhiñ*  
 Urubú (Aasgeier) — *kiliāšāki*  
 Papagei — *yoāšāvokik*  
 Ente — *mitiktīñ*  
 Taube — *taalmēt*  
 Huhn — *tapee*  
 Königsreiher — *timpila*  
 grauer Reiher — *nimpaṣalma*  
 Nest — *nemaṣmaskōmā*

Anthropos XXVI, 1931.

Ei — *tapeabuḡ* (s. Huhn)  
 Schnabel — *amok*  
 Flügel — *hitaimupia* (vgl. Kattunstoff)  
 Feder — *ēñkenā*  
 Vogelhals — *ayasbuḡ* (auch Menschenhals)  
 Vogelfuß — *hemenik* (auch Menschenfuß)  
 Vogelkralle — *hēmpik* (auch Menschenfinger)  
 Kröte — *ampenik*  
 Fisch — *kelasma*  
 Piraña (Serrasalmo piraya) — *pialehe*  
 Schlange — *menasma* (s. lang)  
 Klapperschlange — *akieva, akioua*  
 Vogel Strauß (Rhea americana) — *peṣapen*  
 Kopflaus — *pitim*  
 Sandfloh (Sarcopsylla penetrans L.) — *malē-  
 āsguḡ*  
 Floh — *niski*  
 Polvorin (ein Dipterus, in Guarani: mbariguñ)  
 — *yomašimšik*  
 Moskito — *poa*  
 Fliege — *yapa*

## VI. Pflanzen.

Algarrobo (Prosopis dulcis) — *yamit, yēamit*  
 Karandaï-Palme (Copernicia cerifera) — *aša*  
 Karaguatá (Caraguata ybira) — *yamahañ*  
 Gras — *paat*  
 Mais — *alattihi*

## VII. Zahlen.

1 — *peštīn* (vgl. Mond), *šāāboḡ*  
 2 — *hākānit*  
 3 — *hākāetnāṣema*  
 4 — *kuadero* (spanisch cuatro?)  
 5 — *šēēmik* (d. h. Hand)  
 6 — *šāā nik hemik* (d. h. 1 neben Hand)  
 7 — *akaet nik hemik* (d. h. 2 neben Hand)  
 8 — *akaetnaṣema nik hemik* (d. h. 3 neben  
 Hand)  
 9 — *kuatolo nik hemik* (d. h. 4 neben Hand)  
 10 — *sohemik*  
 11 — *šāā nik hemenik* (d. h. 1 neben Fuß)  
 12 — *akaet nik hemenik* (d. h. 2 neben Fuß)  
 13 — *akaetnaṣema nik hemenik* (d. h. 3  
 neben Fuß)  
 14 — *kuatolo nik hemenik* (d. h. 4 neben Fuß)  
 15 — *soha nik hemenik*  
 16 wie 11  
 17 wie 12  
 18 wie 13  
 19 wie 14  
 20 — *souhēmanguḡ*  
 ein Hund — *šāāboḡ timhiñ*  
 zwei Hunde *hākānit* (*akaet, akaetet*) *timhiñ*  
 drei Weiber — *hākāetnāṣema enkeluana*



vier Feuer — *kuadero taša*  
 viel — *yeman* (d. h. Feld, Erde)  
 viele Hunde — *timhiñ hañik* (d. h. großer Hund)

## VIII. Fürwörter.

ich — *koo*  
 du — *šiap*  
 wir — *ēnēnkoo, netšamokoo* (s. Familie)  
 ihr — *kitšimgab*  
 meine Hand — *hemik*  
 deine Hand — *apmik*

## IX. Eigenschaftswörter.

schön, gut — *taalovok, taalobök (takemelebağ)*  
 schöner, guter Mann — *taalphabok*  
 schönes, gutes Weib — *ektaalobök*  
 häßlich, böse — *mangutaaleğ*  
 lang — *menasma* (s. Schlange)  
 blind — *hāxtāāğ*  
 schwanger — *ansetkouğ* (s. Kind; Embryo — *kelyepkānemgoma*)  
 kalt — *nēyāmāyemen*  
 heiß — *yemehata*  
 sauer — *vuéno*  
 süß — *henyemanuğ*  
 rund — *natema* (s. Familie)  
 klein — *kouğ, kuğ, guğ, guuğ* (in Zusammensetzung auch *buk*)  
 groß — *yetauhağ, hañik*  
 dick — *hitapuhağ*  
 gelb — *ōğmaumāya*  
 grün — *paat* (s. Gras)  
 rot — *ēgišvasema*  
 blau, schwarz — *pēsiam*  
 weiß — *mobia*

## X. Zeitwörter und Sätze.

ich kenne — *asahauve*  
 ich kenne nicht — *muihaha*  
 gehen wir! — *ānteika*  
 gehen wir nicht! — *elavaham*  
 nein — *hamia*  
 ja — *mağtağhemā (ei)*  
 ich gehe — *noğmaa*  
 ich gehe zum Fluß — *noğmaa nenšinke*  
 wer kommt (zu unserm Haus)? — *hasikunin nimaka*

der *Kaškihá* ist gut — *taalophopok kaškiha*  
 (d. h. guter *Kaškihá*)  
 arbeiten — *nemağmeamāha*  
 gehen — *nenšema*  
 beißen — *nentağšema*  
 essen — *nentoma*  
 trinken — *nenaktšipma*  
 geben — *nēñgima*  
 gib (mir) Tabak! — *entāhā kina*  
 (Tabak) rauchen — *neaspuma*  
 lächeln — *(edienhata)*  
 gähnen — *nemağšema (nemahema)*  
 riechen (transitiv) — *(nentekāma)*  
 pusten — *neāmneāma* (s. auch Lunge)  
 singen, Gesang — *nēnēğmaskoma (nena-mosko)*  
 (Fäden) drillen — *niyeloma* (vgl. Weiberrock)  
 nähen (mit Nadel) — *nilyepnağtema*  
 töpfern — *tāvuika* (vgl. Topf)  
 pfeifen (mit den Lippen) — *yamaiyaabaa (nenunhegenyha)*  
 komm! — *išim*  
 komm nicht! — *elavaham* (s. gehen wir nicht!)  
 sage! — *iša*  
 sieh! — *nitin*  
 schlafen — *nentaenma*  
 ich schlafe — *koostainma*  
 du schläfst — *šieboptainma*  
 Holz schlagen — *poali nēñgema yentapa*  
 (d. h. Axt schneiden Holz)  
 schwimmen — *metāimu*  
 sitzen — *nenema*  
 ich sitze — *kooğema*  
 töten — *nēakema*  
 ich töte — *kooskiağkema*  
 du tötest — *šiaboğkağema*  
 er tötet — *iyabkağhema*  
 wer tötet? — *hasiağkema*  
 (der) *Kaškihá* tötet (den) Hund — *kaškiha kağšema timhiñ*  
 er hole! — *ektam*  
 er bringe! — *etšanta*  
 wie heißt? — *(aleakosea)*  
 gib (mir die) Hand — *(santei hemek)*  
 die Schlange ist schön — *menasmatkuğ taalobök* (d. h. Schlange [lang] — klein — schön [gut]; also nur, wenn die „Lange“ „klein“ und „gut“ ist, ist sie für den Indianer „schön“)



## Hook-swinging in the Old World and in America: a problem in cultural integration and disinte- gration.

By WILLIAM CHRISTIE MACLEOD, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A.

### Sommaire.

1. The Rite among the Hindus of India and Africa.
2. The North American Indian of the Plains and the Tundra.
3. The Rite among the Kwakiutl of the Coast of British Columbia.
4. The Rite among the Nootka of Vancouver Island.
5. The Data from Ancient Korea.
6. Swinging without Hooking among the Maori of New Zealand, and in the Cook Archipelago.
7. Swinging without Hooking in Central America.
8. Europa and Euro-America.
9. Concluding Notes.
10. Bibliography.

### 1. The Rite among the Hindus of India and Africa.

A century ago DU BOIS, writing of the Hindus of India in general described the hook-swinging (*chidi-mari*) practiced by them. The devotee is swung, he says, in consequence of his vow to do so, voluntarily. As he swings he gesticulates and tries to amuse the spectators. He is swung from a gibbet by means of a rope run through a pulley, in front of the temple of the goddess. THURSTON describes the hook-swinging (*tukkam*) surviving in our day in Madras presidency. In Madras the swinging is voluntary on the part of a devotee who has vowed to the deity that he will swing. The blood-flowing incident upon insertion of the hooks appears to be conceived of as a blood sacrifice. While in the air the devotee gesticulates, which recalls DU BOIS' note; and, THURSTON says (giving photographs) the devotee sometimes carries weapons with him into the air.

In Madras, children are merely walked around the swinging pole, without being cut or hooked; this is considered for them an equivalent to the complete rite.

And in Madras, after the British officials suppressed the complete rite, the natives gave up hooking and swinging of human devotees, but instead they put idols, sheep, or even pumpkins in baskets, and swung these.

Among the Santals there is a sort of swinging rite in which men in chairs rotate about a post in a sort of rotating swing, comparable in a sense to our carrousel or "merry-go-round". One wonders if this is not a survival of the complete hook-swinging rite.

In a series of motion pictures taken by a competent student and which I have viewed I note the practice in certain ceremonies held by great masses of Hindus in certain great caves outside Calcutta that one devotee had hooks inserted in the flesh of his breasts and was dragged along to the place of devotions by other persons. Furthermore his whole body was covered by small inserted hooks to which, however, no ropes were attached. And, further his tongue and other portions of his face had small spears stuck through them.

In the same set of motion pictures, but in scenes taken of the Hindus of Natal, South Africa, there were pictures of devotees who had their tongues and other parts of their flesh stuck through with similar stickers or small spears, but no picture of any hooking and dragging.

\*       \*       \*

Let us make, now, some brief general note on the above facts. The Hindu rite is propitiatory, voluntary, done by the devotee himself in consequence of a vow. In the Madras case at least there appears to be some element of blood sacrifice, and there is an unexplained gesticulation in the air with a view to amusing spectators, and sometimes the carrying of weapons aloft. The full rite is a torture, including a bloody hooking of the flesh of the back and swinging from these hooks in the air from a pole or gibbet. The Hindus had elaborate pole appliances involving engineering conceptions not known to the American Indians.

One of the most interesting and important aspects of the available Hindu data is the historical demonstration of the disappearance in Madras of the hooking part of the rite with swinging continued as a survival; this swinging, moreover, being reduced to the swinging of substitutions in place of the human devotee.

One also notes the presence of hooking without any other elements and also of hooking and dragging instead of hooking and swinging. And in the use of hooking by the Hindu immigrants to Africa we have an historical demonstration of the diffusion of just one element of the complex by migration.

I know of no evidence of hooking or swinging in Java nor in Bali. But one may feel quite certain that in the days of the efflorescence of Hindu culture in those Oceanic islands that hook-swinging must have flourished <sup>1</sup>.

## 2. The North American Indian of the Plains and the Tundra.

The complete hook-swinging rite, the swinging of a man in the air with ropes attached to hooks put through the flesh of his chest or back, is used by the Plains Indians of North America. In their Sun Dance it is, just as in India, performed by the devotee himself in fulfilment of a vow to the deity

---

<sup>1</sup> See DU BOIS, Chapt. 4, p. 597. THURSTON, *Tukkam*. On the carrousel type of swing see BALL, p. 232. See also MARSHALL, p. 103—104 for especially valuable notes. FRAZER gives notes from BARBOSA, SONERAT, MATEER, and HAMILTON, but did not have at hand THURSTON nor MARSHALL.



to do so. It also is used by the Cheyenne and the Dakota as a form of supplication in the vision quest.

As in India also, we find the practice of hooking and dragging instead of hooking and swinging. The devotee is dragged along by ropes attached to skewers in his breast, until the flesh is torn through.

In the complete Plains rite the hook-swinging devotees sometimes put other skewers through their flesh besides those with which they are attached to the rope.

On the margin of the Plains area we find this use of hooking or skewering used, but no swinging. The Beaver and the Cree of the northwest stuck arrows and knives through the flesh of their arms and thighs. This appears to have been usually or solely used by relatives of a deceased person at his funeral rites. Along with this hooking at the Cree and Beaver funerals there was also blood-letting as blood sacrifice, — that is, ordinary laceration; and also finger sacrifice.

\* \* \*

The rites of hooking and swinging are certainly older in the Plains than the complex known as the Sun Dance. The Sun Dance complex, in diffusion, may, perhaps, aided in the diffusion of hook-swinging.

In the above Plains and tundra data it is worth noting that among the Cree and Beaver the skewering or hooking appears to exist without the coexistence of the complete hook-swinging rite <sup>2</sup>.

### 3. The Rite among the Kwakiutl of the Coast of British Columbia.

Among the Kwakiutl we find hook-swinging in the dance of the Hawinalal secret society. This dance is considered to be a variety of war dance. The Hawinalal, like the Hamatsa or Cannibal, the Bear, and the Fool, who have their respective dances, is represented as a great warrior. BOAS writes:

When the Hawinalal dances in the house, his legs and back are cut and ropes pulled through the holes, which [ropes] are held by two men... The Hawinalal pulls on the strings [ropes] as hard as possible, so that his flesh is pulled far out.

Finally the dancer thus representing the Hawinalal spirit gives such a quick jerk that the ropes tear through the flesh. But:

At other times ropes are passed through his back and thighs and he is pulled up to the beams hanging by the ropes. He carries his knife and cuts his head while being suspended there. As soon as he is being hauled up, the *Noonlemala* take their lances and crowd under the place where he is hanging, holding the points of their lances upright so that he would drop right into them if the ropes should give way. The Bears stand around waiting to tear him if he should fall, and the *Hamatsas* [Cannibal Dancers]

<sup>2</sup> The last word on the problems of the Sun Dance is in DIXON: *Building*; DIXON gives adequate attention to SPIER's study. A very valuable treatise is BENEDICT's *Vision Quest*, with data on hook-swinging. BOLLER, p. 100—109 gives a striking, valuable account of hook-swinging used among the Gros Ventres in the Bull Medicine Dance, quite apart from any vision quest or the Sun Dance. On the Beavers and Cree see GODDARD, p. 224; DUNN, p. 70; and HARMON, p. 351.

squat nearby, because they are to eat him if he should fall upon the lances of the *Noonlemala*<sup>3</sup>.

Apparently the rite as it survives in a ritual dance of the Kwakiutl is vastly different in motive or intent than the rite in India or the nearby North American Plains. The dance would seem to retain in ritual some earlier form of sacrifice of captives of war. This deduction appears to be supported by Nootka data. The use of weapons by the Kwakiutl dancer is for the purpose of performing blood sacrifice, it seems, in the air. This appears very different from the Hindu use of weapons in the air where no such blood sacrifice in the air is mentioned.

#### 4. The Rite among the Nootka of Vancouver Island.

A writer using the pseudonym "MEDICUS", writing about the middle of the past century of events of 1850, writing in an obscure California magazine, according to reference made in BANCROFT, describes for some Nootka tribe a scene where a slave was hooked through the back, drawn up and down a pole by ropes attached to the skewers, and then actually eaten by his sacrificers. I have ascertained the title and exact reference of this source but a variety of unfortunate circumstances have prevented my being able to consult the original narrative<sup>4</sup>. It would appear that the Nootka evidence an ancient form of human sacrifice, of sacrifice perhaps of captives of war, which among the Kwakiutl has been reduced to a secret society ceremonial.

JEWITT, who spent several years among the Clayoquot Nootka tribe, about 1803, witnessed hooking in their secret society ceremonials. He asked *Maquinna*, the head chief why this cruelty was practiced. *Maquinna* informed him that it was anciently the custom of his people to "sacrifice a man at the close of this solemnity", that is at the end of the ceremonials, "in honor of their god"; but that the father of *Maquinna* had abolished this sacrifice "and substituted this in its place".

What JEWITT witnessed was hooking and dragging. At one point in the ceremonials twenty men appeared, each with an arrow run through the flesh of his sides and an arrow through the flesh of the arm. To the arrows were attached ropes which were held by persons behind, and as the skewered persons advanced singing and boasting the holders of the ropes pulled back on them. At the close of still another dance "a boy of twelve years old with six bayonets run through his flesh one through each arm and thigh and through each side close to the ribs was carried around the room suspended from them without manifesting any symptoms of pain<sup>5</sup>".

I am inclined to stress the facts regarding Nootka human sacrifice and cannibalism noted by MEDICUS and JEWITT, so it may be apropos to note something more of sacrifice aside from hook-swinging, as noted among the coast

<sup>3</sup> BOAS, Kwakiutl, p. 495; compare his notes on the connection of secret societies and war rites in his final section on "The Growth of the Secret Societies".

<sup>4</sup> MEDICUS, p. 233.

<sup>5</sup> JEWITT, p. 103, 132-133.

Salish neighbors of the Nootka. GRANT, about the same time that MEDICUS was among the Nootka, noted such sacrifice among the Tslallum Salish of the Puget Sound area. A son of the chief of the neighboring Soke tribe had slain a relative of the chief of the Tslallums. The family of the murderer, as compensation and other satisfaction, had to pay over some property and to kill a slave. The slave appears to have been a captive taken from the Ukletah Kwakiutl by the Soke, and this captive was "accepted as the propitiator victim" by the Tslallums. The Tslallums carried the slave captive to their village, Chuchwaetsin.

Among shouts and yells and the firing of guns and pistols. Arrived at their village they carried him from the canoe into their palisaded enclosure and there kept him for two days bound on the ground, cramming down his throat just sufficient food to keep him alive. Having sufficiently enjoyed the poor creature's mental torture, — for he knew he was to die and the suspense must have been terrible, — they proceeded to the last act.

Two men held him, while a third cut his throat over a pail or tub in which they caught and preserved the blood. The head was then severed from the body and placed on a pole as an ornament in front of the village.

The tragedy thus over, the savage brutes besmeared themselves with the blood of their victim, and conceived that they had done a great action. For some weeks afterward they were in a great state of excitement, and daily painted themselves with the blood as long as it lasted <sup>6</sup>.

My other notes on Nootkan and other coastal sacrifices do not enable me to interpret these remarkable facts on human sacrifice. But I think it is plain that further research will disclose as yet unsuspected linkages of ritual cannibalism, blood sacrifice, human sacrifice, and "headhunting" among the Nootka and their neighbors, all linked in some way with the peculiar variety of hook-swinging of the Northwest Coast.

Hooking without swinging is noted in the secret society ceremonials as far south as the Quinault on the coast just below Puget Sound <sup>7</sup>. To the northward elements of the hook-swinging complex, if not the whole rite, probably diffused with the diffusion, even to the Tlingit, of secret society ceremonials developed by the Kwakiutl.

On the basis chiefly of my study of the Central American Origins of Northwest Coast Culture published recently in "Anthropos", the conclusions of which are amply further supported by much data which has since come to hand, I am quite certain that, despite the difference of content of the hook-swinging rite of the Plains and of the Northwest Coast, that the rite in both areas is part of a single cultural spread, that is the rite in both areas is of a common origin as a complete hook-swinging rite. At present the evidence would seem to indicate that the rite was carried into the coast by the Nootka-Kwakiutl group which spread to the coast from the plateau probably about 1000 A. D. carrying with them many elements of more southerly culture such as certain textile traits, head flattening, and such. But at present, in the case of hook-swinging, doubt had better remain as to the direction of the spread.

<sup>6</sup> GRANT, p. 305.

<sup>7</sup> OLSEN (Ms.) cited in LOEB, "Secret Societies", p. 274.



The above data are of particular importance, among other things, in that, as in India, we have apparently historical evidence of the attenuation of the ancient full-blown hook-swinging rite.

### 5. The Data from Ancient Korea.

In ethnographic notes made on the aborigines of Korea about the year 107 B. C., by a Chinese ethnographer of the time, we have data of value and interest<sup>8</sup>. The data are for the three regions of the so-called Han peoples of the Korean peninsula.

These peoples lived in round or circular pit dwellings, subterranean houses entered through a hole in the centre of the roof. Speaking of the building of these houses the annalist says:

When the youth engaged in the labor of house-building, a cord was run through the skin of the back and to the cord a piece of wood was suspended until they cried out, in order to test their strength.

Very plainly we have here torture in the form of hooking without swinging, used it may be in some sacrificial way not noted by the Chinese observer, to obtain the good-will of the spirits or deities for the building of the house. Conceivably even complete hook-swinging might also have existed among these peoples and been missed by the observer. He does note that these Han "erected a great pole on which they suspended drums and bells for the service of the spiritual powers". This pole may be an ancestor of the pagoda, and may not of course had anything to do with hook-swinging.

The pit house is only one of a number of cultural phenomena which relate these Korean aborigines to Northwest North American and Plains Indians culturally. Their dancing, for example, the Chinese ethnographer says, consisted in the men stamping about, in file, — our "Indian file", — apparently. Finger sacrifice was not noted by our ancient ethnographer. But as a form of blood sacrifice it exists in modern Korea. Of modern Korea GRIFFIS writes:

A child, to show filial fidelity will cheerfully commit *tan-ji*, — cutting his finger to furnish his blood as a remedy for the sickness of his father or mother.

And of the Bhuddhist bonzes of modern Korea as well as of the Chinese but not the Japanese GRIFFIS writes:

Like the Chinese but unlike the Japanese bonzes the devotees will often mutilate themselves in the frenzy of their orgies in order to gain a character for holiness or in fulfilment of a vow. One of these bonzes, appointed by a magistrate to dispute publically with a Christian had lost four fingers for the sake of manufacturing a reputation<sup>9</sup>.

The piercing of the septum for the insertion of sticks or other ornaments is general on west coast North America and was used in the Great Lakes region of North America. Recently I have come across reference to the practice among the aborigines of southwestern China in the accounts of the old

<sup>8</sup> Translated by WYLIE, 1882, p. 76.

<sup>9</sup> GRIFFIS, p. 256, 335.

Chinese ethnographers of about 100 B. C.<sup>10</sup>; and in motion pictures of Nepal life the practice was evidence among the Nepalese men<sup>11</sup>. The piercing of the side of the nose in India is apparently historically connected with this septum piercing.

I think it is safe to assume that the hooking, with dragging of a sort, of the Koreans of 100 B. C. represents some sort of link between the hooking practices of the area of the spread of Hindu culture and the hooking practices of northwestern and Plains America.

#### 6. Swinging without Hooking among the Maori of New Zealand and in the Cook Archipelago.

In India we found historical evidence of the survival of swinging as a result of the disintegration of a formerly used complete hook-swinging rite. And we considered it likely that hook-swinging probably once existed in the culture of Java and Bali in the period of Hindu effloresce there between 200 B. C. and 1000 A. D. May certain practices of the Maori not be related to Indian data?

BEST describes the use of the *morere* swing of the Maori of New Zealand, and, without giving further details for the Cook Archipelago, says that the Cook Island's people also used such a swing and called it by the same name.

In New Zealand the *morere* is a pole swing rather similar in nature and use to the "giant strides" used by European children. A pole, as much as sixty foot high is furnished with a swivel apparatus at top to which a varying number of ropes are attached. The swingers grasp the ends of the rope and take "giant strides" around the pole. Sometimes the pole is set up on the edge of a precipice and the swingers swing out over the edge. One pole actually described was painted red and ornamented with red feathers.

That these Maori "giant strides" were anciently much more than play things is indicated in the story of two poles gotten by BEST from a very old man. These, said the old man, were "erected in order to avenge the death of our people at Mana-tepa". But, he explained, "of course it was not an act of blood vengeance, or even an equivalent for our loss. It was simply done to dispel grief; to end all brooding over the disaster. Hence it was said to be an avenging of the deaths of our people". The vengeance consisted in setting up the poles, composing a song to be sung by the swingers, furnishing each pole with eight ropes, and giving a name to each pole; then by taking "giant strides" about the poles. BEST remarks that this is certainly an extraordinary and inexplicable way to take vengeance<sup>12</sup>. But it is certainly evident that we have merely the survival of some ancient rite of profound religious significance.

<sup>10</sup> WYLIE, p. 232.

<sup>11</sup> Noted in the same set of motion pictures referred to above in our discussion of India.

<sup>12</sup> BEST, Vol. 2 (see appendix on swinging). See also p. 232—233 for other peculiar ceremonial vengeance. GREY offers a drawing (p. 48) of one of these "giant-strides".

## 7. Swinging without Hooking in Central America.

CLAVIGERO describes the Mexican "game" of "Those Who Fly", an Indian game which he says the Spaniards enjoyed watching. His description applies at least to the Aztecs and their neighbors. His description is as follows:

The Indians selected a tall, stout, and straight tree, and lopping off its branches planted it firmly in the centre of the town plaza. On the top they fixed a large cylinder of wood, the shape of which the Spaniards compared to that of a mortar. Four strong ropes hung from this and supported a square frame composed of four wooden beams. Four other ropes were fastened to the pole itself and wound about it thirteen times. Their loose ends were passed through holes in the middle of each beam and hung from these.

Four Indians, masked as eagles or other birds ascended the pole singly by means of certain loops of cord, and mounting on the cylinder they performed in this perilous position a few dance-like movements. Each man then attached himself to the loose end of one of the four hanging ropes, and then with a violent jerk and all at the same moment they cast themselves into space. This simultaneous movement caused the frame and the cylinder to revolve and to uncoil the ropes to which the men were fastened and these descended to the ground after having performed a series of widening circles in the air.

Meanwhile a fifth individual who had mounted the wooden cylinder after the others stood on the cylinder as it revolved meanwhile beating a small drum with one hand while he held a banner aloft with the other.

The essential point of the game is to calculate so exactly the height of the pole and the length of the ropes that the men should describe exactly thirteen circles each before reaching the ground, so as to represent the cycle of fifty-two years [i. e. four times thirteen].

NUTTALL considers this "game" as a rite or survival of such which was designed as "a beautiful and well-conceived illustration of the flight of time with men impersonating flying birds" and considers it as evidence that the Mexican calendar was associated with the conception of axial rotation <sup>13</sup>.

OVIDEO, of much earlier date, describes a similar rite seen at the termination of the cacao festival in Nicaragua. Of the festival as described by OVIDEO, DURAN states that it was also general in Mexico as a religious rite.

In the centre of the village plaza, says OVIDEO (affording a drawing of the affair), a straight pole is erected. There is a small platform fixed over the top of the pole. On this there stands the idol of a god. Two ropes, each with a boy "attached" are coiled around the upper part of the pole and the boys sit on the platform at the top. A group dance about the pole on the ground. At the end of this dance the two boys leap off into space and the ropes uncoil, swinging them around the pole and down to the ground. One boy carries arrows; the other a mirror. When they reach the ground a great shout goes up from the crowd below.

BRINTON thinks this ceremony is a representation of messengers descending from the god, but offers little to substantiate this idea <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Citation and discussion in NUTTALL, p. 24.

<sup>14</sup> Citation from OVIDEO, lib. 42, cap. 11; and DURAN, tome 2; with discussion of citations in BRINTON, *Gueguence*, and reproduction of the illustration on p. XXI-XXII.



## 8. Europe and Euro-America.

In the May Pole dances continued in the girl's colleges of the United States I have noticed that the practice is to coil ropes or streamers around the pole; each dancer then takes one of the ropes and dances around the pole until the rope is untwined. This strikingly recalls the Central American practice. I have already mentioned comparatively the European carroussel or "merry-go-round"; and the "giant strides" of European and American children.

## 9. Concluding Notes.

(1) Hook-swinging is a complex trait composed of hooking or skewering and swinging, the rite being performed by a devotee upon his own person voluntarily in fulfilment of a vow to the deity. So described the rite is widespread in India and in the Plains of North America.

Hook-swinging also appears in the Plains as a means of courrying spiritual favor in the seeking for a guardian-spirit.

Among the Nootka and Kwakiutl it appears to be a means of sacrificing captives (slaves).

(2) Skewering (hooking) appears to have contained, ideologically, both blood-sacrifice and self-torture.

(3) Skewering alone, and skewering-and-dragging appear only among peoples also possessed of hook-swinging, or among peoples on the margin of hook-swinging culture.

Korea may be considered an exception; but Korean rites are probably related historically to northwest America, and, for all we know, the complete hook-swinging rite may have existed in Korea.

(4) Peoples possessed of the complete hook-swinging rite exhibit the rite of swinging alone only as a survival of the broken-down hook-swinging rite.

We may ask, then, when we find swinging alone, of the types we have describes, among peoples not possessed of the complete hook-swinging or of hooking at all, is this swinging rite a survival of hook-swinging or is it an example of the swinging of hook-swinging peoples diffusing abroad apart from skewering or hooking?

Or, is hook-swinging a rite historically developed from a fusion of the separately diffused rites of skewering and of swinging?

The data we have been able to gather and present appear to the writer to render most probable the following tentation:

Hook-swinging is an archaic rite developed in some point in southern Asia from which it diffused around the eastern Asiatic coast and along the coast of northwestern North America, spreading into the Plains of North America.

In the culture probably of further India swinging broke off from the hook-swinging rite and began diffusion alone, spreading to Oceania and across the Pacific to Central America.

The at-present very problematic carrousel, "giant-strides", and rope-wea-

ving around may-poles, of Europe, may tentatively be considered as historically linked with the India-Oceanic-American phenomena <sup>15</sup>.

### 10. Bibliography.

- ALEXANDER H. B.: *North American Mythology*, 1916.  
 BALBI G.: *Voyage to Pegu*, in PINKERTON's *Voyages and Travels*, Vol. 9.  
 BALL V.: *Jungle life in India*, 1880.  
 BANCROFT H.: *Native tribes of the western states of North America*, 4 Vols., 1880.  
 BARBOSA D.: *Description of Malabar in the beginning of the sixteenth century*, Hakluyt Soc. Pub's, 1866.  
 BENEDICT R. F.: *The vision quest among the Plains Indians of North America*, American Anthropologist, 1922.  
 BEST E.: *The Maori*, 2 Vols., 1915.  
 BOAS F.: *The Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Annual Report, U. S. National Museum, Smithsonian Institutions, 1895.  
 BOLLER H.: *Among the Indians*, 1868.  
 BRINTON D. G.: *The Gueguence: a native American drama*, 1883.  
 BROWN R. G.: *The pre-Buddhist religion of Burma*, Folklore, Vol. 32, 1921.  
 CHATTERJE K. N.: *The use of nose ornaments in India*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 23, 1929.  
 CROOKE W.: *Things Indian*, 1906.  
 DIXON R.: *The building of cultures*, 1928.  
 DU BOIS J. A.: *Manners and customs of the Hindus*, 1826, Eng. Translation, 1926.  
 DUNN J.: *History of the Oregon territory*, 1859.  
 FRAZER J. G.: *Swinging as a magical rite*, Appendix B of his *The Dying God*, 1911.  
 GODDARD P. E.: *The Beaver Indians, Papers*, American Museum of Natural History, 1904.  
 GRAY G.: *Polynesian mythology*, 2nd edition, 1885.  
 GRIFFIS: *History of Korea*, 1900.  
 HAMILTON: *Account of the East Indies*, in PINKERTON: *Voyages and Travels*, lib. 8, 1885.  
 HARMON: *Journal*, 1795.  
 JEWITT W.: *Narrative of a captivity*, 1815.  
 KHAN S. A.: *JOHN MARSHALL's India (Diary, 1688—1672)*, 1927.  
 LOEB E.: *Initiation rites and secret societies*, University of California Pub's in Ethnology, 1928.  
 LINDBLOOM K. G.: *The use of stilts*, 1927. Further notes on stilts, 1928.  
 MARSHALL see KHAN.  
 MATEER S.: *The land of charity*, 1890.  
 MEDICUS: *Medecin ceremonies and dances of the northwest coast Indians*, Hutching's California Magazine, Vol. 5, 1860.  
 MÉTRAUX A.: *Sur un mode Américaine du rite du balancement*, Proceedings of the International Congresses of Americanists, 1924.

<sup>15</sup> LINDBLOOM's studies of the distribution of balancing on stilts from Africa to the Mayas of Yucatan might be considered in connection with the above. Also FRAZER's studies of balancing, ritual, on one foot, found in Fiji, India, Old Prussia, and among the Angami of East Africa. And his studies of swinging in swings, ritual and secular, found in Korea, India, North Africa, and Europe. Also my own study, shortly to be much amplified with very amazing new data, of the rite of "jumping-over". PETITOT mentions a variety of swinging among the Dene, and MÉTRAUX a variety in Bolivia. These and the above mentioned phenomena discussed by FRAZER and LINDBLOOM I have not dealt with as I have been interested only in the swinging rite which seems to be related to the swinging used in the hook-swinging rite.

- MACLEOD W. C.: Stepping Over and Stepping Between rites: new data, MSS. — "Stepping over" from Africa to America, *American Anthropologist*, 1928. — The origin of the Indian, Chapter 1 of his *The American Indian frontier*, 1928. — On the diffusion of Central American culture to Coastal British Columbia and Alaska. In: "*Anthropos*", 1929 [XXIV], 417—439.
- NUTTALL Z.: The fundamental ideas of old and new world culture, Peabody Museum, Annual Reports and Bulletins, 1902.
- PETITOT E.: *Monographie Dene*, 1876.
- SONNERAT: *Voyages aux Indes orientales et à la Chine*, 1880.
- SPIER L.: The sun dance of the Plains Indians of North America, Papers, American Museum of Natural History, Vol. 16, 1921.
- THURSTON: Ethnographic notes, 1911. — Tukkam or Hook-Swinging in Madras Presidency, Bulletin of the Madras Government Museum, Vol. 5, No. 1, 1903.
- WYLIE A. (translator and editor): Ethnography of the later Han dynasty: History of the eastern northeastern, southern, southwestern, and western barbarians (a translation of the *How Han Shoo*, Books 115 to 117 inclusive), *Revue de l'extrême orient*, Vol. 1, 1882 and Vol. 2, 1883.







## Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen.

Von Dr. ADOLF VON DUISBURG.

Die afrikanische Linguistik ist verhältnismäßig jung, darum ist meine Absicht, etymologische Untersuchungen an afrikanischen Namen vorzunehmen, ein Wagnis, das von manchen skeptisch aufgenommen werden wird. Ich verkenne nicht die Schwierigkeiten; sie bestehen in erster Linie im Mangel an Beweismaterial für die Wortentwicklung in den einzelnen Sprachen, denn die früheren Formen sind uns meist unbekannt. Dennoch glaube ich aber auf Grund meiner Kenntnis der überaus feinentwickelten Bornu-Sprache, die sich in ihrem Aufbau vom Typus der Neger Sprachen stark unterscheidet, über die Bedeutung einiger Bornu-Namen Untersuchungen anstellen zu können, die vielleicht ein allgemeines Interesse insofern für sich beanspruchen dürfen, als in ihnen auch Hinweise für andere Sprachen enthalten sind.

Ich beginne mit Betrachtungen über

### 1. Die Namen *Bornu* und *Kanuri*.

Nach den Feststellungen GUSTAV NACHTIGAL's ist anzunehmen, daß der Name *Bornu* zuerst nur einen Teil des Reiches Kanem bezeichnet hat, und zwar das Gebiet südlich und südwestlich des Tsade, in das einer der Kanem-Herrscher im 13. Jahrhundert vorgedrungen ist\*. Araber und Kanuri dortiger Gegend sollen sich über die Herleitung des Namens von *Barr Noah*, d. h. Land Noah's, einig sein. NACHTIGAL hält es für möglich, daß die aus den unfruchtbaren Steppen ausgewanderten Kanem-Leute, überrascht von der Fruchtbarkeit des Bodens, diese Gegend als Land Noah's bezeichnet haben. Als Folge dieser Deutung scheint sich auch der Glaube verbreitet zu haben, daß einer der Felsen am Südufer des Tsade der Platz sei, wo Noah mit seiner Arche einst landete.

Ich halte diese Erklärung des Wortes *Bornu* für unrichtig, denn das arabische Wort *Barr* findet sich in solcher Bedeutung nicht im Kanuri, auch lautet in dieser Sprache der Name des Patriarchen *Nuho*, ähnlich wie im Arabischen, نُوح. Daß aus einer Verbindung beider Wörter der Name *Bornu* entstanden sein soll, halte ich daher für wenig wahrscheinlich. Vielleicht darf aber folgende Erklärung Anerkennung finden:

Wie NACHTIGAL sagt (Bd. II, S. 401), schrieb man früher den Namen *Bornu* in zwei Wörtern, und zwar *Bor* als erstes und *Nu* als zweites Wort. Nun umschließt die Silbe *Bor* im Kanuri und Teda (Tibbu) einen Begriff, der in sich die Bedeutung Einöde, Wildnis, „Busch“ enthält. Zum Beweise führe ich an:

---

\* NACHTIGAL: Sahara und Sudan, II, S. 402.

*bóri* (*bóre*) verlassen<sup>1</sup> (Dorf, Haus);  
*búrtu* verlassen<sup>1</sup>, einsam<sup>1</sup> (Suffix *tu* ist Infinitiv-Endung);  
*burgáta* friendless, destitute of relatives<sup>2</sup> (Form des part. perf. vom vorigen);  
*bórúskin* I migrate<sup>3</sup> (besser: *bórreşkin* = ich wandere im Busch umher);  
*borómi* Dieb, Gauner<sup>4</sup> (Buschräuber); *mi* ist männliche Abstammungssilbe;  
*bórroro* Bezeichnung für die im Busch umherziehenden Fulbe; *bor roro*, d. h. Busch einnehmen (*rorro*: to take, capture, spoil)<sup>2</sup>; ich halte *Bórroro* für ein Bornu-Wort, das infolge weitverbreiteter Geltung der Bornu-Sprache auch in andere Sprachen übergegangen ist;  
*baráma* Jäger<sup>1</sup>; die Endung *ma* ist Berufskennsilbe.

Ob nun diese Silbe *Bor* auf das arabische بر zurückgeführt werden muß oder ein altes Kanuri-Wort ist, wird nicht mit Sicherheit zu entscheiden sein. Erwähnt sei, daß Dr. ALBERT DREXEL in seiner vergleichenden Studie „Bornu und Sumer“<sup>5</sup> diese Kanuri-Silbe mit dem sumerischen Wort *bar* (freies Feld, Wüste — im Gegensatz zu menschlichen Wohnungen) in Parallele stellt, sie also nicht als Entlehnung aus dem Arabischen ansieht. Man findet diese Silbe *Bor* auch noch in anderen Sprachen, die dem hamitischen Kreise nahestehen. Ferner sei auf das Wort *bhourni* = „Land“ im Sanskrit hingewiesen, auch bedeutet im Altslawischen *Bor* „Wald“ (das ostafrikanische *pori* = „Busch“ im Kisuaheli sei, da wahrscheinlich ein arabisches Lehnwort, außer Betracht gelassen) — alle diese Tatsachen berechtigen zur Annahme, daß wir in dieser Silbe, die weit verbreitet in verwandter Bedeutung auftritt, ein Urwort haben, das dem indoeuropäisch-semitisch-hamitischen Sprachkreise gemeinsam ist. (Vielleicht läßt sich auf dieser Grundlage auch die Bedeutung der Namen Berber, Barbar verstehen.) Auf Grund dieses Tatbestandes bin ich der Ansicht, daß die Silbe *Bor* auch der Kanuri-Sprache als Urbestandteil angehört und in der ersten Silbe des Namens *Bornu* die Bedeutung von „Steppen = Einöde“ hat.

Für die zweite Silbe *nu*, die, wie oben erwähnt, früher als besonderes Wort geschrieben wurde, ist die Aussicht auf eine richtige Lösung sehr viel schwieriger; in ihr steckt der etymologische Schlüssel für die Bedeutung des ganzen Wortes. Ich lehne daher auch die Beweisführung C. PALMER's in seiner interessanten Arbeit „The Origin of the Name Bornu“ (Journal of the African Society, Oktober 1928) ab, denn abgesehen davon, daß ich mich der Ansicht, Bornu sei ursprünglich nicht ein Landesname, sondern die Pluralform des Zaghâwi-Wortes *bar*<sup>6</sup> (man) gewesen, nicht anschließen vermag, hält er die Silbe *nu* anscheinend für einen unwichtigen Bestandteil des Wortes

<sup>1</sup> A. V. DUISBURG: Grundriß der Kanuri-Sprache in Bornu, S. 117.

<sup>2</sup> S. W. KOELLE: African Native Literature, S. 275.

<sup>3</sup> P. A. BENTON: Kanuri-Readings, S. 39.

<sup>4</sup> H. BARTH: Zentralafrikanische Vokabularen, S. 248.

<sup>5</sup> ALBERT DREXEL: Bornu und Sumer, „Anthropos“, 1919—1920, S. 234.

<sup>6</sup> Anm. 1, S. 37: In Zaghâwi *bar* is the third singular masculin pronoun, the plural being *barr*... Seine Bemerkung S. 37: to the Shuwa Arabs to-day the Kanuri people — not primarily their country — are Barnu... beweist nichts, da nicht selten im Verkehr das Wort für „Leute von“ oder „Menschen aus“ fortgelassen und kurzerhand nur der Name ihres Landes genannt wird. Die Araber nennen die Kanuri übrigens Bornuwi bzw. Bornûwiya.



Bornu, denn ich kann bei ihm einen Versuch, zu einer Deutung zu gelangen, nicht finden.

Da ich die Erklärung *Nu* = Noah ablehne (s. o.) und die Meinung der feindlichen Fulbe, Kanuri heiße ursprünglich Kanâri (Höllensöhne, Söhne des Feuers; vom arab. *nâr* abgeleitet), als auf allzu durchsichtige Beweggründe zurückgehend außer Betracht lassen will, bleiben nur noch folgende Möglichkeiten, um der Lösung des Problems näherzukommen. Wenn man annimmt, daß die Silben *nu* in den Namen Bornu und Kanuri o h n e irgendwelche Beziehungen zueinander stehen, dann könnte man bei oberflächlicher Betrachtung leicht verführt werden, die Bezeichnung Kanúri (Kanóri) mit der alten Handelszentrale Káno oder mit der Landschaft Kánem in Verbindung zu bringen, denn in diesen Landesteilen saßen Angehörige des Volkes, das sich nach Seßhaftmachung im Süden und Südosten des Tschadsees Kanúri nannte. Schon BARTH hält jedoch einen Zusammenhang des Namens Kanúri mit Káno für ausgeschlossen<sup>7</sup>, während er sowohl wie GUSTAV NACHTIGAL es für möglich halten (Bd. II, S. 418), daß das Wort Kanuri als Umbildung aus Kanemri entstanden sein könne. Auf Grund der Wortbildungsregeln im Kanúri muß ich aber einen Zusammenhang sowohl mit Káno als auch mit Kanem durchaus ablehnen, denn das Suffix *ri* kann nur an Personenbezeichnungen, nicht an Orts- oder Landschaftsnamen gehängt werden und umschließt dann stets einen lokalen Begriff; dementsprechend muß auch der Sinn des § 43 in KOELLE's Bornu Grammar verstanden werden.

Geht man auf diesem Wege weiter, indem man das Wort Kanuri in seine Bestandteile *K-anu-ri* zerlegt, so muß man *k-anu* bzw. *anu* den Regeln gemäß für einen Personennamen oder für die Bezeichnung eines ganzen Volkes ansehen (siehe weiter unten die Beispiele: Gúbdori, Schoári, Mandarári u. a. m.). Der Gedanke liegt also nahe, daß der Teil *anu* aus *am nu* (d. i. Nu-Menschen, Nu-Leute) entstanden, und nach Anhängung der Silbe *ri* das Wort *anuri* ursprünglich soviel wie „Gebiet oder Landschaft der Nu-Leute“ bedeuten haben kann. Durch Voransetzung der Personensilbe *Ko* würde dann, den Sprachregeln entsprechend, mit *Ko-anu-ri* > *Kanuri* eine Person der Landschaft der Nu-Leute bezeichnet worden sein. Eine Erklärung der Silbe *nu* bliebe dann allerdings noch zu suchen! Wir finden ein einsilbiges Wort dieses Klanges allein in dem Kanuri-Verbum für den Ausdruck „sterben“.

Angewandt wird es aber noch in Verbindungen, die den Schluß zulassen, das Wort habe ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt, die jedoch im Laufe der Jahrhunderte verschwunden und durch ein Lehnwort — in diesem Falle durch ein arabisches — ersetzt sei, so daß uns heute nur die einzeln vorkommende Silbe in der Bedeutung „sterben“ erhalten geblieben ist. In der Bornu-Sprache finden sich z. B. folgende Sätze:

- a) *Káwu nâna* der Tag ist zu Ende gegangen (*na* ist Vergangenheitssilbe);
- b) *Káússu nâna* die Sonne ist untergegangen;
- c) *Kéngal nâna* der Mond ist verschwunden;
- d) *Kánu nâna* das Feuer ist erloschen.

<sup>7</sup> Zentralafrikanische Vokabularien, S. LX.  
Anthropos XXVI. 1931.

Bei allen Beispielen könnte man gewiß die Tatsache des „Beendetseins“ dem Begriff „sterben“ gleichsetzen. Da es aber eine Satzbildung wie *büne nūna* ... die Nacht ist beendet, als Gegenstück zum Beispiel *a)* nicht gibt, obwohl sie doch möglich sein müßte, falls in der Silbe *Nu* ursprünglich der Begriff des Sterbens, des „Zuendeseins“ gesteckt hätte, nehme ich an, daß durch *Nu* ursprünglich nur eine äußere Veränderung ausgedrückt werden sollte. Zu dieser Überlegung führt mich die Tatsache, daß bei allen angeführten Beispielen der Begriff „dunkel werden“ enthalten ist und infolgedessen der zuletzt angeführte Satz (*büne nūna*) widersinnig wäre. Die Silbe *Nu* schließt also den Begriff des Dunkeln in sich, und da sich im heißen Klima das Äußere eines hellhäutigen Toten schnell dunkel färbt, läßt sich wohl denken, daß dieser Vorgang dem Begriff „sterben“ ursprünglich gleichgesetzt wurde. Die Annahme einer nahen Beziehung zwischen *Nu* „dunkel“ und *Nu* „sterben“ erscheint zwar auf den ersten Blick gewagt, man darf aber nicht vergessen, daß ein Ausdruck für „sterben“ in primitiven Sprachen erst aus der Bezeichnung für einen äußerlich wahrnehmbaren Vorgang — und der zeigt sich im Verfärben eines Toten — abgeleitet sein wird. Primitive helle Menschen erkennen den Tod erst an den sichtbaren Zeichen; es will mir darum ein Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Bedeutung für *Nu* (dunkel) und der jetzt herrschenden (sterben) nicht abwegig erscheinen. Gewiß fehlen zunächst noch festere Unterlagen für diese Behauptung, vielleicht gelingt es späterer Forschung, den Beweis überzeugender zu führen und festzustellen, daß *Nu* im Sinne „dunkel“ in früheren Zeiten gebräuchlich war. Gegenwärtig heißt in der Bornu-Sprache „schwarz“, „dunkel“, *tsilim*, was als arabisches Lehnwort (von ظلم) aufzufassen ist. Ein ganz ähnlicher Gedankengang, der von dem Farbenwechsel eines Toten ausgeht, findet sich übrigens auch im Deutschen, wo man heute noch das Wort „verblichen“ für „verstorben“ kennt und einen Toten auch als „Verblichenen“ bezeichnet. Ebenso besteht zwischen dem deutschen Ausdruck „der Tag ist verblichen“ und der Anwendung von „verblichen“ für „verstorben“ ein ähnlicher Zusammenhang wie zwischen den oben angeführten Beispielen im Kanuri.

Läßt man diese Grundbedeutung der Silbe *Nu* (dunkel) gelten, dann würde einerseits der Name *Anu* (*Annu*) nichts anderes als „Schwarze (dunkle) Leute“ bedeuten und anderseits im Worte *Bornu* der Begriff „Dunkle (schwarze) Steppe“ (Busch) wiedergegeben sein. Im Hinblick auf die überaus weiten, dunklen Flächen des häufig vorkommenden, tiefschwarzen Firki-bodens in den Tschadsee-Ebenen will mir diese Benennung sehr natürlich erscheinen. In diesem Zusammenhang möchte ich auch noch auf ähnlich lautende Namen wie *Anu* (die Urbewohner Ägyptens) und *Nuër* (am oberen Nil) hinweisen<sup>8</sup>. Vielleicht deuten diese und ähnliche Bezeichnungen auf uralte Zusammenhänge und Berührungspunkte, die in längst vergangenen Zeiten auch mit der früher in Nordafrika wohnenden, jetzt als Kanembu-Kanuri bezeichneten Gruppe bestanden zu haben scheinen.

<sup>8</sup> Die Namen Nuba, Nubien lasse ich außerhalb dieser Betrachtung, da ihre Ableitung vom ägyptischen *nub* = Gold wahrscheinlich ist.

Zum Schluß dieser etymologischen Untersuchungen muß ich jedoch bekennen, daß ich trotz allem der Ansicht zuneige, die eben angeführte Deutung der Silbe *nu* nur für den Namen *Bornu* (Schwarzes Land, Schwarze Steppe) gelten zu lassen, und daher versuchen möchte, für das Wort *Kanûri* noch nach einer anderen Lösung zu suchen, die mir richtiger erscheinen will als alle vorhergehenden Deutungen.

Ich halte es für unwahrscheinlich, daß die hellen Einwanderer aus Kanem und den nördlicher gelegenen Gebieten sich selbst mit einem Namen bezeichnet haben, der auf einen Zusammenhang mit den von ihnen besiegten heidnischen Urbewohnern, den vermeintlichen *Am nu* (Schwarzen) bzw. mit der von diesen bewohnten Landschaft, hindeuten sollte. Daher halte ich in diesem Falle die Deutung der Kanuri selbst für richtig, die NACHTIGAL bereits erwähnt hat<sup>9</sup> und die mir wiederholt in Bornu bestätigt worden ist: Sie sehen den Wortteil *nuri* als das arabische Adjektivum *nûri* (hell, licht) an und übersetzen ihren Namen, da *kam* Mensch bedeutet, mit „hellfarbiger Mensch“<sup>9</sup>. In Anbetracht ihrer Herrschaft über die dunklen Bewohner der südlichen und südöstlichen Tschadsee-Länder halte ich diese unterscheidende Erklärung für den Namen Kanuri für richtiger als alle anderen Deutungsversuche, die ja auch zum Teil mit den Sprachregeln in Widerspruch stehen! Für den Landesnamen *Bornu* dagegen sehe ich die Deutung „Schwarzland“, „Schwarzsteppe“ als allein richtige Lösung an.

## 2. Einige Orts- und Landschaftsnamen in Bornu.

Als Grundsatz ist zu merken, daß vor allen Namen die Bezeichnungen Stadt (*bêla*), Land (*tsîdê*) oder dgl. zu ergänzen sind, denn nur dann ist die Bedeutung mancher Namen richtig zu verstehen.

Am häufigsten finden sich unter den Dorf- und Städtenamen Bornus solche, die nach dem Gründer heißen und diesen Namen auch nach dessen Tode beibehalten haben — im Gegensatz zu der oft weitverbreiteten Gewohnheit in Inner-Afrika, mit dem Ableben des Gründers oder Häuptlings die Niederlassung nach dem neuen Inhaber zu nennen. Auf diese Weise gebildete Namen sind — wenn sie echt bornuischen Ursprungs sind — an dem Suffix *ri*, das dem Personennamen angehängt wird, leicht zu erkennen. Aus einer großen Anzahl führe ich folgende Beispiele an:

<i>Målumri</i>	Stadt oder Dorf (Siedlung) des	<i>Målum</i>
<i>Gûbdori</i>	„ „ „ „ „	<i>Gûbdo</i>
<i>Melêri</i>	„ „ „ „ „	<i>Mêle</i>
<i>Malâri</i>	„ „ „ „ „	<i>Mâla</i>
<i>Madîri</i>	„ „ „ „ „	<i>Mâdi</i>
<i>Grêmâri</i>	„ „ „ „ „	<i>Grêma</i>
<i>Maidûguri</i>	„ „ „ „ „	<i>Maidûgu</i> <sup>10</sup>

<sup>9</sup> Die Übersetzung NACHTIGAL's (Bd. II, S. 417), „Leute des Lichts“, „die das Licht des Islâm in die Nacht des Heidentums trugen“, halte ich für nicht ganz richtig.

<sup>10</sup> Dieser Name ist auf den Karten oft als Maidugari zu finden; man will ihn, fälschlicherweise, mit dem Haussah-Wort *Gari* (Stadt) in Beziehung bringen; richtig ist dagegen, ihn auf den Bornu-Namen Maidugu zurückzuführen, der, als Titel aufgefaßt,



<i>Gúmsuri</i>	Stadt oder Dorf (Siedlung) der <i>Gúmsu</i> <sup>11</sup>
<i>Shoári</i>	" " " " " <i>Araber</i>
<i>Mandarári</i>	" " " " " <i>Mándara (Wándala)</i>

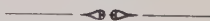
Weitere Ortsnamen sind auf Bezeichnungen für Tiere oder Pflanzen zurückzuführen, die zur Zeit der Siedlungsgründung dem Platz oder der ganzen Gegend das Gepräge gaben; so finden wir:

<i>Kákawa (Káka)</i>	die Stadt mit den Kuka-Bäumen (Affenbrotbäumen: <i>Adansonia digitata</i> )
<i>Díkko</i>	" " " der Ndikko-Schlingpflanze
<i>Kusúlwa</i>	" " " Kusulu-Bäumen ( <i>Zizyphus</i> -Art)
<i>Jéltawa</i>	" " " Jelta- (Kapok-) Bäumen
<i>Kalúlwa</i>	" " " Kalul-Bäumen (eine Leguminosen-Art)
<i>Fógua</i>	" " " Fogu-Holz ( <i>Herminiera Elaphroxylor</i> )
<i>Kíngarwa</i>	" " " Kingar-Bäumen ( <i>Acacia nilotica</i> ) [gemeint]
<i>Káloa</i>	" " " Suppengemüsen (häufig sind die Blätter des Kuka-Baumes)
<i>Búltua</i>	" " " wo Hyänen vorkommen
<i>Ngúrtua</i>	" " " Flußpferde vorkommen
<i>Dilawa</i>	" " " Schakale vorkommen
<i>Njim áku</i>	" " " Papageien-Nester vorkommen

Zum Schluß noch einige Beispiele, die zeigen sollen, daß auch andere Eigenschaften oder Beziehungen zur Benennung eines Ortes geführt haben:

<i>Njim tiló</i>	wörtlich: Ein Haus
<i>Njim sitte</i>	" Busch-Haus
<i>Gúrro Chěu'be</i>	" Platz des Cheghu ( <i>Sheigh</i> , <i>Schech</i> )
<i>Ngúdua</i>	" Vogelreich (reich an Vögeln)
<i>Kábe</i>	" Lehmiger Sandboden
<i>Kessáwa</i>	" Sandboden
<i>Mána wádji</i>	" Streit („Palaver“) will sie nicht, d. h. die Friedfertige (Stadt)

Die angeführten Beispiele zeigen, wie verschiedenartig die Beziehungen sein können, auf die manche Ortsnamen in Bornu zurückzuführen sind; diese Feststellungen sind vielleicht auch für die allgemeine Ortsnamenforschung insofern nicht belanglos, als sie im Gegensatz zu gewissen Auffassungen beweisen, daß auch bei Völkern, die einer relativ primitiven Kulturstufe angehören, äußere Beziehungen eines Platzes zur Namenbildung in starkem Maße beigetragen haben.



einen Verwandten des Herrschers (*mai*) bzw. einen Adeligen bezeichnet, außerdem aber sich auch als Personennamen (wie übrigens alle Titel) im Volke wiederfindet.

<sup>11</sup> Hauptfrau des Herrschers.

## Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens.

Von Dr. GÜNTHER STAHL, Berlin.

Dankenswerterweise unterzieht Prof. Dr. ELISE RICHTER, Wien<sup>1</sup>, aus LEO WIENER's Werk „Africa and the Discovery of America“<sup>2</sup> denjenigen Teil einer eingehenden sachlichen Kritik, der die vorkolumbische Einführung des Tabaks in Westindien durch Neger und den arabisch-afrikanischen Ursprung von Tabak (Wort und Sache) behandelt. Gleich nach dem Erscheinen des ersten Bandes des WIENER'schen Werkes setzte auch von amerikanischer Seite eine heftige Kritik ein. Die amerikanischen Gelehrten, von denen hauptsächlich DIXON und SETCHELL zu nennen sind, haben ebenfalls gegen die Hypothesen WIENER's Stellung genommen. DIXON bemerkt, daß es so viele Stämme für das Wort Tabak gibt, wie Sprachstämme vorhanden sind und daß jeder Stamm seine eigenen Charakteristika hat. Er folgert: „The situation is, in fact, just what would be expected if tobacco had been known and used by the American Indians for centuries or even thousands of years, and tobacco words seem to be quite on a par with other words relating to native plants and animals“ (S. 47). Und weiter „the fact that tobacco and its use was known in America, centuries before the earliest European contact is abundantly proved by archaeological data; that it was in use at the time of the discovery is shown by historical evidence“ (S. 48)<sup>3</sup>.

Neben der Sprachwissenschaft und der Ethnologie hält auch die Botanik an der amerikanischen Heimat des Tabaks fest. „It seems to the botanist“, schreibt SETCHELL, „that *Nicotiana Tabacum*, for example is much more likely to have been carried from Brazil or the West-Indies, where its culture was early widespread, if not aboriginal, to Africa, by the very agents who pro-

<sup>1</sup> „Anthropos“, 1928, Bd. XXIII, Heft 3—4, S. 436 ff.

<sup>2</sup> Philadelphia, Bd. 1, 1920; Bd. 2, 1922.

<sup>3</sup> DIXON (R. B.), Words for tobacco in American Indian Languages; American Anthropologist, N. S., Bd. 23, 1921, No. 1, S. 19—49. Vgl. Erwiderung von LEO WIENER und Schlußwort von DIXON in American Anthropologist, l. c., S. 83—97. Dazu: MORICE (A. G.), Smoking and Tobacco among the northern Dénés. American Anthropologist, Bd. 23, 1921, No. 4, S. 482—488. Auch ALFRED DUNHILL, The Pipe Book, London 1924, S. 37, lehnt die Ansicht WIENER's, daß der Tabak lange vor Kolumbus von Afrika nach Amerika gekommen sei, entschieden ab. Ebenso hat O. COMES schon früher in: Histoire, Géographie, Statistique du Tabac usw., Naples 1900, die alte Ansicht LOTHAR BECKER's, daß der Tabak von Afrika nach Amerika gelangt sei, an sehr vielen Stellen seines Werkes als falsch nachgewiesen. Zahlreiche Literaturangaben finden sich in seiner Arbeit. Vgl. auch TIEDEMANN (FRIEDRICH), Geschichte des Tabaks und anderer ähnlicher Genußmittel, Frankfurt a. M. 1854. HENNE AM RHYN, Die Kultur der Vergangenheit usw., 1892, I, 347. CANDOLLE, HARTWICH u. a. haben Tabakbau und Tabakgenuß außerhalb Amerikas überall als postkolumbisch nachgewiesen. Vgl. Anm. 5.

cured the negro slaves for American use<sup>4</sup>." Die brasilischen oder anderen amerikanischen Namen müssen nach SETCHELL früh mit der Pflanze nach Afrika gelangt sein. Wie dem auch sei, die stärkste botanische Gewißheit, daß Tabak amerikanisch ursprünglich ist, ist die Existenz vieler zahlreicher Spezies von *Nicotiana*, die unzweifelhaft in den Kordilleren beheimatet sind<sup>5</sup>.

Nach dem Erscheinen dieser amerikanischen Kritiken wurde in Deutschland das Werk WIENER's von FRIEDERICI einer eingehenden Prüfung unterzogen. FRIEDERICI, der mit der ethnologischen Quellenliteratur bestens vertraut ist, hat das anmaßende Machwerk WIENER's auf das schärfste verurteilt. Aus seiner in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen<sup>6</sup> erschienenen Arbeit sollen einige Sätze herangezogen werden, da sie am besten geeignet sind, den Wert des WIENER'schen Buches darzutun. Dort wird angeführt: „Man darf wohl sagen, daß eine Anzeige, die diesem Werke vollauf gerecht werden soll, fast ebensoviel Raum beanspruchen würde, als die Arbeit selbst: so sehr fordert sie auf Schritt und Tritt Einwendung, Ablehnung, Berichtigung und schärfsten Widerspruch heraus.“ Und weiter unten heißt es: „Wo WIENER auf Erörterungen ethnologischer Fragen eingeht, wird es meistens ganz besonders schlimm. Auf seine Behandlung der Amazonengeschichten (I, S. 27—30) ist es bei seiner Unkenntnis des augenblicklichen Standes der Frage unmöglich, sich mit dem Verfasser auseinanderzusetzen, aber noch mehr kennzeichnend für WIENER's Methode, seine ungeheure Leichtfertigkeit und seinen Mangel an wissenschaftlichem Gewissen ist die Art, wie er die berühmte Stelle über den Fischfang der Indianer der Südküste Kubas mit der renora auf ODORIC DE PARDENONES Erzählung von der Kormoran-Fischerei der Chinesen zurückführt . . . nicht eine einzige von WIENER's umstürzlerischen Behauptungen, nicht ein einziger seiner zur eigenen größten Zufriedenheit beigebrachten Beweise ist für mich annehmbar<sup>7</sup>.“ Soweit FRIEDERICI.

Als Ergänzung zu Prof. RICHTER's Kritik diene ferner der Hinweis, daß WIENER, der Professor der Sprachenkunde an der Harvard-Universität ist, auch auf dem 21. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in Göteborg im Jahre 1924 seine Theorie<sup>8</sup> vortrug, die die Einführung und Verbreitung des Tabaks in Nordamerika betraf. Seine Ausführungen gipfelten damals in dem Satze: „the connection of ‚tobacco‘ with the liver is taken out of the Arabic pharmacopoeia<sup>9</sup>“. Aus dem Assyrischen führte er ferner *tabāqu* (powdered

<sup>4</sup> SETCHELL (W. A.), *Aboriginal Tobaccos*, *Am. Anthropologist*, N. S., Bd. 23, 1921, No. 4, S. 397—414. Vgl. GILMORE (M. R.), *Some Comments on „Aboriginal Tobaccos“*, ebenda, Bd. 24, 1922, S. 480 f.

<sup>5</sup> SETCHELL, I. c., S. 398. NADAILLAC (M. DE), *Les Pipes et le Tabac*, in: *Matériaux pour l'Histoire Primitive et naturelle de l'homme*, 19, 3. Sér., T. II, Paris 1885, S. 497—517, hält den Tabak vor der Entdeckung in Europa für unbekannt. Auch DE CANDOLLE, *L'origine des plantes cultivées*, Paris 1883, und C. HARTWICH, *Die menschlichen Genußmittel usw.*, Leipzig 1911, halten den Tabakgenuß außerhalb Amerikas für postkolumbisch.

<sup>6</sup> 1925, No. 1—3, S. 39 ff.

<sup>7</sup> FRIEDERICI, I. c., S. 49.

<sup>8</sup> *Compte-Rendu*, Bd. II, Göteborg 1925, S. 305 ff. „The Philological History of ‚Tobacco‘ in America.“

<sup>9</sup> L. c., S. 310.



incense) an, welches in veränderter Form gleichbedeutend sein sollte mit *abaqah* (powdered perfume) im Hebräischen und sogar aus dem Sanskrit wird *dhapa*, *dhapaka* „incense“ mit *dabaq* an der Somaliküste und *tabaq*, *tubbāq* im Arabischen identifiziert<sup>10</sup>. Das arabische *tubbāq* verbreitete sich nach WIENER dann in Afrika und kam nach seiner Auffassung über dem Wege der Mandingo-Neger nach Zentralamerika, von wo es nach Norden und Süden weitergewandert sein soll<sup>11</sup>. Ohne weiter auf die von LEO WIENER auf dem Kongreß vorgetragenen unhaltbaren Spekulationen einzugehen, behandelte ich unmittelbar nach ihm, in derselben Sitzung, die verschiedenen Arten der Tabakverwendung bei südamerikanischen Indianern. Eingangs meines Vortrages brachte ich im Anschluß an WIENER'S Ausführungen meine gegenteilige Ansicht zum Ausdruck. Ich erwähnte, daß die Sitte des Rauchens von Tabak in weiten Gebieten Südamerikas als vorkolumbisch anzusehen sei, und daß der neue Erdteil unbestreitbar als Heimatland des Tabaks zu gelten habe, daß wir es also mit einer spezifisch amerikanischen Erscheinungsform zu tun hätten<sup>12</sup>.

Prof. RICHTER entscheidet sich ebenfalls für die amerikanische Heimat des Tabaks, schon deshalb, weil die ersten Europäer, die den amerikanischen Boden betraten, über diese neue Sitte wie über etwas bisher nie Gesehenes überrascht sind. MCGUIRE gibt in seiner vorzüglichen Arbeit<sup>13</sup> denselben Grund an. Ferner betont RICHTER mit Recht, daß aus Afrika oder Indien vor der Entdeckung des Kolumbus niemals eine Kunde über das Tabakrauchen zu uns herüberkam und daß in der gesamten Literatur der Zeit nichts hierüber zu finden sei. Diese Argumente, die ich in dem Kongreßvortrag<sup>14</sup>, wie auch später an anderer Stelle<sup>15</sup>, unabhängig von RICHTER, ebenfalls vorbrachte, sollten allein schon genügen, um die Herkunftsfrage des Tabaks als erledigt zu betrachten. Nach dem heutigen Stande unserer gesamten Kenntnisse hierüber unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß wir Amerika allein als Heimatland des Tabaks anzusehen haben und daß erst nach der Entdeckung der Neuen Welt das Tabakrauchen seinen allgemeinen Verbreitungsweg angetreten hat<sup>16</sup>. Die Ethnologen sind sich auch hierüber einig. Die

<sup>10</sup> Ebenda, S. 310 f.; vgl. RICHTER, I. c., S. 442 f. Beschreibung der Pflanze *Tubbāq* in Mekkah, *tarhelān* oder *tarhela* bei den Berbern, *altabaca* im Andalusischen.

<sup>11</sup> RICHTER, I. c., S. 443. Vgl. WIENER, I. c., S. 313 f. Conclusions.

<sup>12</sup> STAHL (GÜNTHER), Tabakrauchen in Südamerika, *Compte-Rendu*, Bd. II, Göteborg 1925, S. 315 ff.

<sup>13</sup> Pipes and smoking customs of the American Aborigines Based on Material in the U. S. National Museum, Annual Report of the U. S. National Museum, 1897, Smith Inst. P. 1, Washington 1899, S. 351—645.

<sup>14</sup> L. c., S. 315.

<sup>15</sup> STAHL (GÜNTHER), Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker, Zeitschrift für Ethnologie, 1925, Heft 1—2, S. 81—152. Ders., Die Einführung des Tabaks und der Zigarre in Europa, Schweiz. Arch. für Volkskunde, Bd. 27, 1926, S. 145 ff. DE PRADE, Histoire du Tabac ou il est traité particulièrement du Tabac en poudre, Paris 1677, S. 133, wie viele andere vor und nach ihm, erklären Amerika für die Heimat des Tabaks.

<sup>16</sup> Über die Verbreitung in Europa siehe STAHL (GÜNTHER), Schweiz. Arch., I. c. Ders. in: „Berliner Tabakpost“, 1927, Nr. 23, S. 353—355. Nr. 52, S. 824—828. Jahrg.

mit so großer Anmaßung aufgebaute Arbeit von LEO WIENER kann diese Tatsache nicht mehr aus der Welt schaffen. Es ist meines Erachtens auch gar nicht nötig, so weit auszuholen, wie RICHTER es tut, die, um die Bodenständigkeit des Rauchens in Amerika zu beweisen, sich die Entstehung dieser Sitte folgendermaßen denkt: „Das Einschlucken von Rauch ergibt sich fast von selbst durch das Anblasen des Feuers<sup>17</sup>. Ist erst ein Volk zur Sitte der Brandopfer gelangt, so lernt es bald die Auswahl des zu Verbrennenden. Was den Göttern angenehm ist, bestimmt der den Rauch Anblasende. Was dem ‚Priester‘ gut dünkt, schmeckt dem Gott. Nichts Näherliegendes, als daß sich daraus der Rauchgenuß entwickelte. Aber von jeder religiösen Sitte abgesehen, konnte jeder, der sein Feuer anblies, die Beobachtung machen, daß die verschiedenen Hölzer und Kräuter verschiedenen Rauch und Geruch erzeugen. Der Feueranblasende mochte das Einsaugen des Rauches an sich als Genuß empfinden. Nimmt man nicht überhaupt Monogenese an — und selbst dann — so muß zugestanden werden, daß Sitten wie Anschauungen, Ausnutzung von Naturerzeugnissen, wie bildliche Ausdrücke an verschiedenen Orten und unabhängig voneinander entstanden sind<sup>18</sup>.“ Gewiß können an verschiedenen Orten unabhängig voneinander gleiche oder ähnliche Lebenserscheinungen zutage treten, und wir finden ja auch z. B. das Rauchen von Hanf im Orient als Parallele zum amerikanischen Tabakrauchen<sup>19</sup>. Trotzdem kann ich der RICHTER’schen Hypothese nicht zustimmen. Das Einatmen von Rauch irgendwelcher Pflanzenteile wird wohl schwerlich zum Rauchgenuß geführt haben. Obwohl der Tabak bei einzelnen Völkerstämmen als Mittel zur Qualmentwicklung benutzt wird, folgt hieraus noch nichts über die Entstehung des Rauchens. Die Pauixana im Quellgebiet des Uraricuera werfen Tabakblätter ins Feuer, um den Rauch zu vermehren, den sie beim Mumifizieren gebrauchen. Sie denken aber nicht daran, den Tabak zu rauchen<sup>20</sup>. Auch die biblischen Völker, die viel mit Weihrauch räucherten, haben das Rauchen in unserem Sinne nicht betrieben. Ganz abgesehen davon, daß RICHTER die physiologischen Wirkungen des Tabakrauchens nicht berücksichtigt, würde ja ihre Hypothese das Gegenteil von dem aussagen, was sie beweisen will. Wie könnten wir uns die Beschränktheit dieser Sitte auf das vorkolumbische Amerika dann erklären? Es macht sich auch bei RICHTER der Fehler bemerkbar, daß die ethnographischen Tatsachen nicht in die Betrachtung einbezogen werden. Schon FRIEDRICH TIEDEMANN hat die Entstehung des Rauchens zu erklären versucht. Auch seinen Ausführungen hierüber, den RICHTER’schen ähnlich, doch sehr viel vorsichtiger gehalten, kann ich nicht beipflichten. Er schreibt: „Über die Frage, was die Indianer Amerikas ursprünglich wohl bewogen haben mag,

1928, Nr. 2, S. 20 f. Vgl. HEILBORN (ADOLF), Tabakrauchen und verwandte Genüsse bei den Naturvölkern, Das Tabakskollegium, Heft 4, 1924, S. 20—21.

<sup>17</sup> Vgl. KARL V. D. STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens, Berlin 1894, S. 347, Anm.

<sup>18</sup> RICHTER, „Anthropos“, I. c., S. 439 f.

<sup>19</sup> MCGUIRE, I. c., S. 361 f., Über das Rauchen anderer Pflanzen als Tabak in der Alten Welt.

<sup>20</sup> STAHL (GÜNTHER), Zeitschrift für Ethnologie, I. c., S. 129.

die trockenen Blätter der Tabakpflanze anzuzünden, deren Rauch einzuziehen und durch den Mund und die Nase auszublasen, hat keiner der älteren und neueren Reisenden genügende Auskunft gegeben . . . Zur Beantwortung obiger Frage sind wir daher genötigt, zu Mutmaßungen unsere Zuflucht zu nehmen. Wahrscheinlich wurden die Indianer bei ihren Wanderungen und Streifzügen schon in sehr früher Zeit mit dem Tabak und seinen erregenden Eigenschaften bekannt. Bei dem Anzünden von Feuer zur Bereitung von Speisen und zur Erwärmung in kalter Jahreszeit boten ihnen die großen, trockenen Blätter und Stengel abgestorbener, wildwachsender Tabakpflanzen ein reichliches und leicht entzündbares Brennmaterial dar. Vielleicht bedienten sich die Indianer auch der angezündeten Blätter, um durch den scharfen Rauch die lästigen Schwärme der Moskitos abzuwehren, welche in den wasserreichen Ländern Amerikas zu den größten Plagen gehören. Auf solche Weise wurden die Indianer mit dem ihnen angenehmen Duft und der erregenden Wirkung des Tabakrauches bekannt. Das Wohlgefallen an demselben bestimmte sie auch wohl selbst, trockene Blätter zusammenzurollen, in den Mund zu nehmen, anzuzünden und den Rauch einzuziehen, was ihnen einen angenehmen Kitzel in der Zunge verursachte, Unterhaltung gewährte und zugleich ein Mittel zur Vertreibung von Langweile wurde. Außerdem mußten die Indianer, denen es oft an Nahrungsmitteln gebricht, bald die Erfahrung gemacht haben, daß der Rauch des Tabaks das Gefühl des Hungers abstumpft, und so wurde das Rauchen auch gegen diese Plage in Anwendung gebracht. Das trockene Kraut des Tabaks wurde nach und nach nicht nur gesammelt, sondern sie pflanzten auch Tabak in der Nähe ihrer Wigwams, ihrer Zelte und Hütten, und sie erfanden Gerätschaften, aus denen sie Tabak rauchten, um sich nach Belieben seiner Wirkungen erfreuen zu können“ (Geschichte des Tabaks, Frankfurt a. M. 1854, S. 112—113). TIEDEMANN betrachtet seine Ausführungen selber nur als Mutmaßung. Es kann eben wie für so viele andere Kulturerscheinungen leider noch keine wissenschaftlich fundierte Entstehungsgeschichte des Tabakrauchens gegeben werden.

Die Annahme von LEO WIENER, daß tabaco aus Afrika über dem Wege der Mandingo-Neger nach Zentralamerika gekommen sei und von dort durch indianische Beziehungen nach Nord- und Südamerika sich ausgebreitet hätte, lehnt auch RICHTER ab. Es stimmt allerdings nicht mit den Tatsachen überein, wenn RICHTER schreibt: „JEAN DE LÉRY benennt weder Rohr noch Kraut. BENZONI aber erwähnt ausdrücklich, daß dieses Rohr in Mexiko tabaco genannt werde <sup>21</sup>.“ In der deutschen Ausgabe, Sammlung DE BRY, IV. Buch, S. 117, sagt BENTZO: „Als ich durch die Landschaft Guatimalam und Nicaragua reiste, wann ich etwan ungefähr in eines Indianers Haus kam, der dies Kraut gebrauchet (welches sie in mexikanischer Sprache Tabacco nennen)“ usw. Also nicht das Rohr, wie RICHTER meint, sondern das Kraut wurde nach BENZONI in Mexiko tabacco genannt. Dasselbe erfahren wir von JEAN DE LÉRY <sup>22</sup>, welcher sagt, daß „des BENZONI's Dolmetsch sich selbst sehr betrogen

<sup>21</sup> „Anthropos“, I. c., S. 443.

<sup>22</sup> In DE BRY, 1593, III. Buch, S. 181.



hat, indem er gemeinet, daß dieses Kraut sei dasjenige, welches die Mexicani Tabaco und die in der Insel Cuba, Hispaniola genannt, Cozobba nennen“ usw. Ferner nennt LÉRY das Kraut ausdrücklich Petum, was RICHTER übersehen hat. „Unter allen Kräutern, die in Amerika wachsen, ist eines das vornehmste, welches die Tuppin Imbaae Petum nennen.“ Und an anderer Stelle sagt er: „Ich nahm auch wahr, daß sie sich ohne unterlaß umherwandten mit einem langen Rohr, darin sie das Kraut Petum angezündet hatten“<sup>23</sup>. RICHTER'S Behauptung, „JEAN DE LÉRY benennt weder Rohr noch Kraut“, stimmt also nicht. Auch bei Dr. O. D. (DAPPER), Die unbekannte Neue Welt oder Beschreibung des Weltteils Amerika und des Südländes, Amsterdam 1673, finden wir im III. Buch, 4. Hauptstück, S. 411, das Wort Petimaoba für Tabak. Es heißt dort: „Den Tabak saugen und schmauchen die Brasilier meist alle sehr stark. Diese nennen sie Petima, und das Blatt Petimaoba... Ihre Tabackspfeifen, welche sie Petimbuaba nennen, machen sie aus Schilfrohre und einer ausgehohnten Nus.“ Der Karmelitermönch ANDRÉ THEVET, der im Jahre 1555 Brasilien bereiste, gedenkt in seinem Werk „Les Singularités de la France antarctique, autrement nommée Amerique“, Paris 1558, Kap. 32, S. 59, des Tabaks, den die Indianer Petun nannten. Auch der Künstler JACOB LE MOYNE (MORGES genannt) sagt, daß die Indianer in Brasilien das Kraut Petum nennen. „Sie haben auch ein Kraut, welches die Floridaner Ubauuoc heißen, die Brasilianer nennen es Petum, die Spanier Tabaco. Dieses Krauts Bletter rechtschaffen getrucknet, legen sie auf einen Theil einer Rören, da sie am weichsten [weitesten] ist, wann diese Bletter angezündet, nemmen sie die Röhren, da sie am engsten ist, in den Mund, und ziehen also den Rauch dadurch so stark in sich, daß er jenen zum Munde und Nasslöchern widerumb herausgehet“ (Wahrhaftige Abconterfaytung der Wilden in Amerika, so daselbst erstlichen lebendiger Weise abgerissen, jetzt aber in Kupfer gestochen und an den Tag gegeben durch DIETRICH VON BRY, Frankfurt a. M. 1603, Taf. XX).

Die Bezeichnung petum oder petun kommt offenbar aus dem Tupi und hat in den verschiedenen Dialekten dieser Sprache in Brasilien eine weite Verbreitung (*pety*, *petim*, *petun*, *petin*, *pitima*, *petume*, *bittin*, *betun*, *petemme* u. a.)<sup>24</sup>. BENZONI spricht von der Zigarre in Haiti „in Form und Gestalt

<sup>23</sup> LÉRY in DE BRY, III. Buch, S. 180, 220, 221. Auf S. 181 wird das Wort Petum achtmal benützt. In JEAN DE LÉRY, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, nouv. Edit. par PAUL GAFFAREL, T. II, Paris 1880, kommt das Wort petun ebenfalls vor. „Pour l'égard des simples, que cette terre du Brésil produit, il y en a un entre les autres que nos Tououpinambaults, nomment Petun“ (S. 23). „... cette fumée de Petun, j'ai senti qu'elle rassasie et garde bien d'avoir faim“ (S. 24). „... j'observay qu'eux prenans souvent une canne de bois, longue de quatre à cinq pieds, au bout de laquelle il y avoit de l'herbe de Petun seiche y allumée“ (S. 71). GAFFAREL'S Ausgabe geht auf die zweite Ausgabe LÉRY'S, Genua 1580, zurück. Aber auch in der Ausgabe von 1578, die RICHTER („Anthropos“, I. c., S. 443, Anm. 20) zitiert, nennt LÉRY das Kraut Petun, S. 212, 213 u. 276 (Text wie bei GAFFAREL, S. 23 u. 71), auf S. 214 (Petum).

<sup>24</sup> Vgl. STAHL, I. c., S. 141 f. FRIEDERICI, Hilfsörterbuch für den Amerikanisten; Studien über Amerika und Spanien, Extraserie, Nr. 2, Halle 1926, S. 78. Nach TIEDEMANN, I. c., S. 30, soll petun von dem Tupi-Wort *piter*=Saugen, Schlürfen stammen.

einer Pfeife oder runden Rohrs“ (in DE BRY, IV. Buch, 1613, S. 116). Die Maya in Yucatan gebrauchten die Ausdrücke *Sic*, *siŭc*, *zig*, *sic'al*, *Zicar* usw. für die Rauchröhre, während für die Pflanze selbst andere Worte benutzt wurden (*mai* und *kutz*)<sup>25</sup>. Auf Kuba und Haiti, wo die Rauchröhre *tabaco* (*taboca*) hieß, waren die einheimischen Bezeichnungen für das Kraut *cogioba*, *cohobba*, *cozobba* u. a. Die Karaiben des Festlandes nannten es *cauai*, *kauvai*, *cawai*, *taue*, *tawe*, *touica*, *tamoui* usw.<sup>26</sup>. Die virginischen Völkerstämme hatten die Ausdrücke: *Uppowoc*, *uhpook*, *apooke*, *hoohpau* für Tabak, die nach DIXON keineswegs alle von *apooke* stammen<sup>27</sup>. Bei den Azteken hieß Tabak *yetl*, *pyciatl*; er wurde zum Rauchen und Schnupfen verwandt. Außerdem kannten sie eine gröbere Art, welche *quauyetl* hieß<sup>28</sup>.

Die Wortvergleichung, falls eine solche hier überhaupt am Platze ist, scheint doch eher zu der Vermutung zu führen, daß die Zigarre vom Festland Südamerikas nach Westindien gelangte (*tawe-touica-tabacco*, *cauai-cohobba*) und von dort weiter nach dem Norden wanderte<sup>29</sup>. Nach TYLOR haben die Mexikaner den Tabak kultiviert, ehe die Europäer in ihr Land eindrangen, und den Namen der Rauchrolle von Haiti übernommen. McGUIRE ist der gleichen Ansicht<sup>30</sup>. RATZEL<sup>31</sup> sowie McLEOD<sup>32</sup> halten ebenfalls dafür, daß der Tabak ein Element aus dem Süden ist. SETCHELL<sup>33</sup> hält Zentralbrasilien für das Ursprungsland des Tabaks. WILHELM KOPPERS betrachtet den Tabakbau als ein dem Kulturkreis des mutterrechtlichen Ackerbaues zugehöriges Element; „diesem Kulturkreise verdankt er nämlich zweifellos seine Entstehung“ (W. SCHMIDT und W. KOPPERS, Völker und Kulturen, in: Der Mensch aller Zeiten, Bd. III, Teil 1, S. 418). Über das Tabakrauchen schreibt KOPPERS: „Die Vertreter des freien Mutterrechts in Südamerika erweisen sich mit stets größer werdenden Bestimmtheit aus als die ursprünglichen Träger dieser ‚Kulturerrungenschaft‘“ (l. c., S. 552). Vielleicht haben die Karaiben „den auf den westindischen Inseln üblichen Gebrauch des Zigarrenrauchens eingeführt“, bemerkt FRIEDRICH TIEDEMANN (l. c., S. 37). Obgleich nach MARTIUS (Zur Ethnographie Amerikas, 1867, I, S. 721 f.) und einigen anderen alten Autoren der Tabak von Nordamerika nach den Antillen

<sup>25</sup> Handbook of American Indians North of Mexico, Smith. Inst. Bureau of Am. Ethn., Bulletin 30, Washington 1910, P. II, S. 768. W. KRICKBERG in BUSCHAN, III. Völkerkunde, Amerika, I, S. 180. WEULE K., Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge, Stuttgart (Kosmos) 1921, S. 42.

<sup>26</sup> STAHL, l. c., S. 140 ff.

<sup>27</sup> DIXON, l. c., S. 24. SETCHELL, l. c., S. 401. Auch cit. STRACHEY (WILLIAM), The historie of travaile into Virginia Brittannia, Hakluyt Society, London, p. 121, 122, 1849. Handbook, l. c., S. 767.

<sup>28</sup> NADAILLAC, l. c., S. 498; vgl. Anm. 3. COMES, l. c., S. 18, Anm. 5; S. 19, Anm. 5; S. 20, Anm. 8.

<sup>29</sup> PESCHEL (O.), Völkerkunde, 1875, S. 215, weist auf Verbindung Yucatan-Cuba hin. In Chibcha: *dua*, *duva*, *dawa* etc. Handbook, l. c., S. 768.

<sup>30</sup> TYLOR (EDWARD B.), Anahuac, London 1861, S. 228. McGUIRE, l. c., S. 372.

<sup>31</sup> Völkerkunde, Bd. I, Leipzig 1885, S. 47. Einleitung.

<sup>32</sup> „Anthropos“, 1929, Heft 3—4, S. 417 ff. On the Diffusion of Central American culture to Coastal British Columbia and Alaska.

<sup>33</sup> L. c., S. 401. Ursprung des Wortes Tabak bei McGUIRE, l. c., S. 625.

gelaugt sein soll, hat man heutzutage seinen im Süden des Kontinents gelegenen Ursprung, wenn auch noch nicht bewiesen, so doch zum mindesten als sehr wahrscheinlich erkannt. SVEN LOVÉN nimmt in seinem Buch: „Über die Wurzeln der Tainischen Kultur“, I, Göteborg 1924, S. 370 f., einen indifferenten Standpunkt ein, wenn er sagt: „Die Tainos können das Zigarrenrauchen vom nordöstlichen Südamerika übernommen haben, ebenso gut aber können sie das Zigarrenrauchen von den Mayas gelernt und es nach Südamerika weiter vermittelt haben.“ Es scheint zurzeit das einzig Gegebene zu sein, diese Frage vorläufig offen zu lassen, wie SVEN LOVÉN es tut. Jedenfalls kann man nicht, wie WIENER, beweisen, daß *tabaco* von außen nach Amerika gekommen ist. Möglicherweise geht der Ursprung auf die Aruaken zurück (*takap*), die für die Verbreitung der Tabakkultur in Südamerika hauptsächlich in Frage kommen. Wie dem auch sei, da die Entdecker Amerikas die Sitte des Rauchens gerade an jenem Ort kennenlernten, wo sie *tabaco*-machen (durch die Röhre ziehen) genannt wurde, übernahmen sie das Wort für die Rolle *tabaco*, welches dann später auf die Pflanze übertragen wurde<sup>34</sup> und sich trotz vieler anderer Bezeichnungen (Herbe Medici, Herbe du Grand Prieur, Heiliges Kraut, Embassadors Herbe, Nicotiana usw.) bis heute in fast sämtlichen modernen Sprachen erhalten hat<sup>35</sup>.

Prof. RICHTER widerlegt WIENER's Behauptung, daß durch die gegabelte in die Nase gesteckte Röhre nicht geschnupft werden kann, indem sie eine solche aus Papier herstellt und mit Zigarettentabak Schnupfversuche anstellt („Anthropos“, I. c., S. 445). Einfacher wäre es für sie gewesen, wenn sie die Verhältnisse der Naturvölker näher ins Auge gefaßt hätte. In meiner Arbeit „Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker“<sup>36</sup> sind einige Schnupfröhren südamerikanischer Indianer abgebildet und wenn auch auf dem Festland Südamerikas in der Hauptsache Parica — Niopo und Curupa — Pulver geschnupft wird, so finden wir doch auch in den Gebieten der Purus-Stämme Tabakschnupfen mit Hilfe dieser gabelförmigen Röhren weit verbreitet. Bei ROTH sind ebenfalls Schnupfröhren abgebildet, und ferner sei auf eine Reproduktion bei CRÉVAUX hingewiesen, die ROTH ebenfalls wiedergibt, und die zwei Uitoto-Indianer darstellt, die sich mittels einer Doppelpföhre gegenseitig Schnupfpulver in die Nase pusten<sup>37</sup>. Zu bemerken ist aber, daß WIENER gar nicht vom Schnupfen redet, wie RICHTER angibt, sondern von OVIEDO's Ansicht über das Rauchen mittels gabelförmiger Röhren. WIENER zitiert (I, 116, Anm. 1) OVIEDO, La historia general de las Indias, 1535, lib. V, cap. II, wo über die problematische Sitte folgendes gesagt wird: „... Los Caciques y honbres principales tenian unos palillos huecos: del tamaño de un xeme o menos, de la grosseza del dedo menor de la mano. Y estos cañutos tenian dos

<sup>34</sup> MONARDES (NICOLAS) in seinem Werk „De Simplicibus Medicamentis“, Antwerpen 1574, und andere Botaniker.

<sup>35</sup> STAHL, Schweiz. Arch. für Volkskunde, I. c., S. 146 f. und Anm. 1. McGUIRE, I. c., S. 365, 405.

<sup>36</sup> Z. f. E., I. c., S. 101, 120; Karte 4, Abb. 23; vgl. Anhang-Tabellen, S. 134—138.

<sup>37</sup> ROTH (W. E.), An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians, 38. Ann. Rep. Smiths. Inst. 1924, Taf. 52 u. 53, S. 243.



cañones respondientes a uno, como aquí esta pintado y todo en una pieça. Y los dos ponian en las ventanas de las narizes, y el otro en el humo y yerua que ardia. Y estauan muy lisos y bien labrados, y quemauan las hojas de aquella yerua arrebuadas o embueltas de la manera que los pajes cortesanos suelen echar se ahumadas: y ponian la otra parte del cañuto senzillo en la yerua que ardia: y tomauan el aliento y humo para si una y dos y tres y mas vezes quanto lo podian porfiar, hasta que quedauan sin sentido grande espacio tendidos en tierra, heodos o adormidos de un graue y muy pesado sueño.“ Er übersetzt in dieser — auch von RICHTER, „Anthropos“, I. c., S. 445, Anm. 25, zitierten — Stelle ganz richtig „... and these pipes had two reeds corresponding to one, as here drawn, and all in one pieça. And the two they placed in the nostrils and the other in the smoke and the herb which was burning; ... and they drew the breath and smoke two or three or more times, ... until they lost their senses for a long times-stretched out on the ground, drunk and sleeping a very heavy sleep“ (I, 115). WIENER behauptet nun, daß Tabakrauchen (nicht Tabakschnupfen, wie RICHTER, I. c., S. 444, 445, ohne irgendwelchen Grund angibt) durch die Nase mittels gabelförmiger Röhren nicht möglich sei und daß OVIEDO's Beschreibung dieser Art des Rauchens eine Mischung von Wahrheit und Dichtung darstelle, inauguriert durch seine Gewährsmänner KOLUMBUS, RAMON PANE und PETER MARTYR, „who quoted the two, and so he had to repeat the impossible story of smoking through the nose and becoming intoxicated by tobacco“ (I, 117). Es ist nicht anzunehmen, daß OVIEDO, der doch diese Sitte mit eigenen Augen sah, unmögliche Geschichten seiner Vorgänger wiederholte, als er die Sitten und Gebräuche der Eingebornen beschrieb, zumal diese Art Rauchgenuß sehr gut möglich ist. PRESCOTT<sup>38</sup> erwähnt, daß der Rauch durch die Nase und durch den Mund eingesogen wurde. McGUIRE sagt, „the evidence, however, appears plain, that OVIEDO made no mistake in attributing to the tube the properties of a pipe, a view fully sustained by Monardes<sup>39</sup>“. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Stelle eines Berichts eines Beamten der British American Tobacco Co., der von den Kavarondos in Britisch-Ostafrika folgende Sitte mitteilte: „We packed our cigarettes in boxes of four, because the Kavarondos smoke four at a time, putting one in each corner of the mouth and one in each nostril“ (JOS. FEINHALS, Köln, in seinem Dezember-Katalog 1929, S. 34). Diese Frage ist übrigens auch von SAFFORD<sup>40</sup> aufgeworfen worden, der OVIEDO eines Irrtums zeiht.

Auch COMES hat das Problem mit folgenden Worten berührt: „Il semblerait résulter de la traduction de la relation de frère RAMÓN que les Indiens avaient l'habitude d'aspirer par le nez exclusivement le tabac en poudre ou à priser; mais, ainsi qu'on le dira sous peu le fair cagioba (c'est-à-dire employer le tabac), signifiait, selon OVIEDO, en aspirer la fumée“

<sup>38</sup> History of the Conquest of Mexico, Philadelphia 1860, II, 126; zitiert auch bei McGUIRE, I. c., S. 374. LIPPERT, Kulturgeschichte, I, 1885, S. 127.

<sup>39</sup> McGUIRE, I. c., S. 403; vgl. S. 401 f.

<sup>40</sup> Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americans; Ann. Rep. of the Board of Regent, Smiths. Inst., Washington 1917, S. 387 ff.

(l. c., S. 11, vgl. S. 16). „Il est pourtant positif que les premiers traducteurs du père RAMÓN lui ont fait dire que les Boëti absorbaient le tabac par le nez, tandis qu'il s'agissait d'une véritable aspiration de fumée“ (vgl. COMES, l. c., S. 13, zit. MONARDES, *De Simplicibus Medicamentis*, 1582, S. 131). Auch die Ansicht PIETRO MARTIRE'S DE ANGHIERA, daß es sich bei dem Bericht RAMÓN'S nicht um Tabakschnupfen, sondern um das Purgieren einer mit Tabak durchsetzten Flüssigkeit handelt, weist COMES zurück (l. c., S. 11). DE CHARLEVOIX, *Histoire de l'isle espagnole ou de S. Domingue*, 1730, I, S. 40, bemerkt: „On étendait sur le feu à moitié éteint des feuilles incomplètement séchées: puis on prenait un tuyau fourchu en forme d'Y, on en mettait l'extrémité dans la fumée, et les deux branches dans les narines, par lesquelles on absorbait la fumée qui montait directement au cerveau“ (zit. nach COMES, l. c., S. 14, Anm. 4. Zum Vergleich auch: HUMBOLDT, *Viaggio al Messico, alla Nuova Granata ed al Peru* [trad. Barbieri] Napoli, 1832, V, S. 170, bei COMES, l. c., S. 21. JOH. CARL LEUCHS, *Vollständige Tabakkunde oder wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Bereitung des Rauch- und Schnupftabaks und der Zigarren*, Nürnberg 1830, S. 2, zit. SCHLÖZER, *Briefwechsel*, III, S. 156). BEUCHAT (*Manuel d'Archéologie Américaine*, Paris 1912, S. 516, zit. R. PANE, trad. Brasseur de Bourbourg, p. 442) sagt: „Le rite préparatoire le plus important s'appelait la cagioba. Il consistait dans l'absorption, par le nez, d'une certaine quantité de poudre de tabac qui produisait sur eux l'effet à la fois d'un purgatif et d'un vomitif.“ SVEN LOVÉN<sup>41</sup> und FEWKES<sup>42</sup> fiel die Unsicherheit der Quelle ebenfalls auf. FRIEDERICI bemerkt, daß das Tabakrauchen mit Cohobba-Schnupfen irrtümlicherweise zusammengeworfen worden sei<sup>43</sup>. Ich habe diesen Fragenkomplex in meiner oben zitierten Arbeit in der Zeitschrift für Ethnologie (S. 83 f.) kurz berührt, ohne eine Entscheidung gefällt zu haben, die auch meines Erachtens heute noch nicht getroffen werden kann, weil sämtliche Ansichten hierüber jeder sicheren Unterlage entbehren. Wir müssen diese Frage vorläufig offen lassen.

Um OVIEDO'S Beschreibung des Rauchens hinfällig zu machen, versucht WIENER mit Hilfe mühseliger Deduktionen zu beweisen, daß jener sich später verbessert hätte und nicht die physiologischen Wirkungen des Tabaks, sondern das Trinken „of a certain wine“, welcher zugleich mit dem Rauchen genossen wurde, die Ursache der Trunkenheit der rauchenden Indianer gewesen sei (I, 117 f.). Hier übersieht WIENER die ethnologischen Tatsachen, ohne die man eine solche Untersuchung überhaupt nicht ergebnisreich durchführen kann, was ja auch aus seiner Arbeit am besten hervorgeht, die auf rein philologischer Methode aufgebaut ist, die Hauptkriterien unberücksichtigt läßt und

<sup>41</sup> Über die Wurzeln der Tainischen Kultur, Göteborg 1924, Bd. I, S. 361 ff.

<sup>42</sup> *The Aborigines of Porto Rico and neighboring Islands*, Smiths. Inst. Ann. Rep., Washington 1907, S. 63.

<sup>43</sup> *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, l. c., S. 90. Ders., *Göttingische Gelehrten Anzeigen*, 1925, Nr. 1—3, S. 39—40; vgl. FRIEDERICI'S Besprechung der Arbeit SVEN LOVÉN'S „Weder Piptadenia noch Tabak als alleiniger und sicher festgestellter Schnupfstoff für das Cohobba-Verfahren auf Haiti nachzuweisen“; *Göttingische Gelehrten Anzeigen*, l. c., S. 39 f.

somit zu falschen Ergebnissen führen muß. Bekannt sind Indianerstämme, die heute noch durch Tabak Trunkenheit erzeugen. Nach MUSTERS dauerte die Berausung und teilweise Unempfindlichkeit, hervorgerufen durch Tabakrauchen, etwa zwei Minuten<sup>44</sup>. Bei den Jivaro, die mit Hilfe von Tabak visionäre Träume erzeugen, wird besonders der junge Ehemann mit Tabak narkotisiert<sup>45</sup>. Die Uitoto geraten durch Tabakschlecken in einen Zustand der Erregung<sup>46</sup>. Bei den Tänzen der Guajajáras (Tupi) im brasilianischen Staate Maranhao findet das Rauchen aus „Riesen“zigarren — „bis zu völliger Berausung“ — statt<sup>47</sup>. Bei den Warrau wird der Zauberpriester durch Tabak in einen narkotischen Rauschzustand versetzt. Die Medizinmänner der Purus-Stämme versetzen ihre Patienten mit Tabak in einen narkoseähnlichen Schlaf; der Ipurina-Zauberer erzielt durch Tabakschnupfen den für seinen Beruf nötigen Rauschzustand<sup>48</sup>. Bekanntlich findet der Tabak auch in der Vorbereitungszeit der angehenden Zauberlehrlinge weitestgehende Verwendung<sup>49</sup>, weil die physiologischen Wirkungen dieser Pflanze bei dieser Gelegenheit ganz besonders ausgenutzt werden können. Es erhellt hieraus, daß WIENER's Beweisführung auch in diesem Punkte nicht überzeugen kann und daß die alten Quellen, die er sehr willkürlich benützt, seine Theorie, wenigstens bezüglich des Tabaks<sup>50</sup>, keineswegs stützen.

Gewiß haben wir in Amerika mit weitgehenden postkolumbischen afrikanischen Einflüssen zu rechnen<sup>51</sup>, aber gegen Kombinationen, wie diejenigen von LEO WIENER, muß strickteste Verwahrung eingelegt werden. Das peruanische Wort Sayri „sounds very much like sira, the Negro word for 'snuff'“ (I, 186); dies soll die Etymologie des Wortes sein unter Bezugnahme auf HERERA, daß Anfang des 16. Jahrhunderts einmal schiffbrüchige Neger in Peru gelandet sind, wo sie eine Niederlassung mit den Indianern

<sup>44</sup> STAHL, Z. f. E., I. c., S. 112. Literaturangaben dortselbst.

<sup>45</sup> Ders., ebenda, S. 128.

<sup>46</sup> Ders., ebenda, S. 116.

<sup>47</sup> SNETHLAGE (H.), Der Tanz der Kröte Cururú. „Der Erdball“, 2. Jahrg. 1928, Heft 10, S. 384. Ders., Meine Reise durch Nordostbrasilien, S. A. Journ. f. Ornithol., LXXV, 1927, Heft 3, S. 468 f. Es ist allerdings fraglich, ob die Zigarre nicht Beimenungen enthielt, die diese Wirkung verursachten. Dr. SNETHLAGE berichtet, daß ihm beim Probieren dieser Zigarre „die Nerven der Mundhöhle gleich betäubt wurden“.

<sup>48</sup> STAHL, I. c., S. 123, 128.

<sup>49</sup> STAHL, I. c., S. 124.

<sup>50</sup> WIENER's falsche Ergebnisse bezüglich der Süßkartoffel (I, 261 f.) werden von FRIEDERICI („Anthropos“, 1929, Heft 3—4, S. 484, 485 f.) widerlegt. Ebenso in Götttingische Gelehrten Anzeigen, I. c., S. 46; Maniok und Batate. Beide sind in präkolumbischen Gräbern, in Natura und in Terrakotta nachgebildet, gefunden worden. Die Erdnuß ist ebenfalls uramerikanisch.

<sup>51</sup> FRIEDERICI, I. c., S. 43, erinnert daran, daß besonders die deutsche Völkerkunde wiederholt auf afrikanische Einflüsse in Amerika hingewiesen hat. Vgl. BONAPARTE (Prince ROLAND), Les Habitants de Suriname, Paris 1884. PANHUYS, Int. Am. Kongreß, Stuttgart 1904, II, 433. LINDBLOM, Ymer, Stockholm, Heft 2, 1924, S. 167, 177, 225. ULLOA (A. DE), Physikalische und historische Nachrichten vom südlichen und nordöstlichen Amerika, a. d. Span., I, Leipzig 1781, 205 f. BOLINDER (GUSTAV), Die Indianer der tropischen Schneegebirge, Stuttgart 1925, S. 32, 183, 188—194; COMES, I. c., S. 128 f., auch Anm. 4; KRICKEBERG, in BUSCHAN, I. c., S. 238 f., und andere Autoren.



bildeten <sup>52</sup>. Ebenso wie diese unhaltbaren Argumente verwerfen wir WIENER's Ableitung der amerikanischen Rauchpfeife aus einem Mandingo-Amulett (I, 184). Wenn auch bei der amerikanischen Tabakpfeife vielfach mit europäischen Einflüssen gerechnet werden muß <sup>53</sup>, so steht demgegenüber, daß wir sehr wohl Pfeifenformen aus vorkolumbischer Zeit bei südamerikanischen Naturvölkern ebenso wie im alten Peru gefunden haben, die fraglos einheimischen Ursprungs sind. Im Museum für Völkerkunde in Berlin befinden sich vier röhrenförmige Rauchpfeifen aus Pachacamac und Ica, die aus Gräbern vorkolumbischer Zeit stammen und die ich in der Zeitschrift für Ethnologie beschrieben und abgebildet habe <sup>54</sup>. STEPHENS <sup>55</sup> reproduziert ein Relief aus einem Palast in Palenque. Hier ist deutlich zu ersehen, daß die menschliche Figur mittels einer Röhre raucht. Es ist nicht zu erkennen, ob es sich um eine Pfeife, ähnlich den peruanischen, oder um eine große Zigarre handelt. Näheres hierüber werde ich in meiner nächsten Publikation anführen <sup>55a</sup>. Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Y-förmige Röhre, die MAX UHLE aus Tiahuanaco brachte <sup>56</sup>. Ein mexikanischer Raucher ist ferner bei McGUIRE nach dem Manuskript Troano, Pl. 21, abgebildet <sup>57</sup>.

FRIEDERICI bemerkt, das WIENER bei seinem Versuche, den Tabak als un-amerikanisch hinzustellen, sich hier ganz besondere Blößen gibt, „Beweise von argem Zukurzkommen an soliden amerikanischen Kenntnissen <sup>58</sup>“. Dieser Auffassung muß bei aller Objektivität, nach dem was oben ausgeführt wurde, zugestimmt werden. Jedenfalls weisen wir WIENER's Ausspruch, daß die bisherige „Amerikanische Archäologie“ in großem Umfange auf Sand gebaut ist, um so entschiedener zurück, als er mit seiner Methode für die Wissenschaft einen Rückschritt bedeutet. Sein Werk ähnelt in vielem dem im Jahre 1883 erschienenen Buch von RUDOLF FALB, Das Land der Inkas, dessen vernichtende Kritik GUSTAV MEYER's bei TSCHUDI <sup>59</sup> wiedergegeben ist.

<sup>52</sup> WIENER, I. c., I, 186. Vgl. DIXON, I. c., S. 36. Es handelt sich hier nicht um direkten Negerimport, sondern um völlig christianisierte Neger, die von ihrer alten Kultur nichts mehr besaßen. Erst 1511 setzte unmittelbare Negerüberführung aus Guinea nach Haiti ein (FRIEDERICI, I. c., S. 44 f.).

<sup>53</sup> McGUIRE, I. c., S. 361, behauptet, daß die Pfeife hauptsächlich vom Norden gekommen sei, S. 404.

<sup>54</sup> STAHL, I. c., S. 114 f. Vgl. S. 105 ff., Naturvölker. Derselbe, Am. Kongreß, I. c., S. 319. Vgl. Handbook, I. c., S. 257—260, 767. Tabak in Peru und amerikanische Pfeifen. MAX SCHMIDT, Kunst und Kultur von Peru, Berlin 1929, S. 32, und Abb. S. 421. Interessant ist die Ableitung der röhrenförmigen Rauchpfeife aus der Trinkröhre — Drinking Tube — KAJ BIRKET-SMITH's, in Ethnologische Studien, Leipzig 1929, S. 29—39.

<sup>55</sup> Incidents of Travel in Central-Amerika, Chiapas and Yucatan, II, London 1841, S. 353. McGUIRE, I. c., S. 624, bildet das Relief nach STEPHENS ebenfalls ab.

<sup>55a</sup> STAHL (GÜNTHER), Zigarre; Wort und Sache. Zeitschr. f. Ethnologie, Jahrg. 1930, H. 1/6, Berlin 1931, S. 50 ff.

<sup>56</sup> Abgebildet bei McGUIRE, I. c., S. 365. Das Original befindet sich in University of Pennsylvania.

<sup>57</sup> McGUIRE, I. c., S. 372. Weitere Abb. auf S. 374, Fig. 4, 5, nach KINGSBOROUGH, Antiquities of Mexico, II, 84. STAHL, Zigarre; Wort und Sache, I. c., S. 49 ff.

<sup>58</sup> L. c., S. 46.

<sup>59</sup> Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru, Denkschr. der Kais. Ak. der Wiss. Wien, Bd. 39, 1891, S. 3, Anm. 5.

Da mir Prof. RICHTER's Studie Tabak-Trafik leider nicht zugänglich war und ich ihren auf dem 22. Internationalen Amerikanisten-Kongreß 1926 gehaltenen Vortrag wegen Schwierigkeiten, die der italienische Verlag unserem Berliner Museum bei Anschaffung der Kongreßberichte gemacht hat, nicht durchsehen konnte, mußte mir ihr Schlußabsatz bezüglich der Verbindung von tabagie mit Tabak unverständlich bleiben. CHAMPLAIN verweist auf Versammlungen der Eingebornen als tabagies<sup>60</sup>. DOM. PERNETY<sup>61</sup> sagt: „Lorsque j'entre dans les tabagies Angloises, Hollandoises, Flamandes, ou dans les Musicaux Allemands, Danois ou Suédois, il me semble être transporté dans un Carbet de Caraïbes, ou de Sauvages du Canada... Dans les tabagies de notre Continent on voit des gens assemblés pour passer des journées entières appuyés nonchalamment sur le bout d'une table couverte, ou s'étirés dans un coin le verre à la main, la pipe à la bouche“ usw. „MARC LESCARTOT in referring to a victory of the French and their Algonquin allies on July 29, 1609, over their Iroquoian enemies, speaks of it as a triumph which they celebrated with great festivities, consisting of continual tabagie, dances and chants, according to there custom<sup>62</sup>.“ Beachtenswert ist auch folgende Bemerkung: „A reference by Biard<sup>63</sup> about 1632 that ‚the savage made tabagie for them all with moose meat‘ would indicate that the term as this period had come to signify a feast, as it appears later to have become corrupted into ‚tapage‘ a row or noise.“ Der Ausdruck „tabagie“ soll nach MCGUIRE von tabaco stammen<sup>64</sup>. Zum Schluß sei die Angabe RICHTER's<sup>65</sup>, daß man im Jahre 1723 in Europa bereits von der Zigarre wußte, dahingehend ergänzt, daß wir in Europa nicht erst im Jahre 1723, sondern schon 1576 (1570) die Zigarre belegt finden<sup>66</sup>, obgleich die Sitte des Rauchens von Zigarren bekanntlich ja erst sehr viel später allgemeinere Formen annahm. Im Jahre 1788 (nicht 1785 wie RICHTER im „Anthropos“, I. c., S. 442, meint) eröffnete der deutsche Tabakfabrikant HANS HINRICH SCHLOTTMANN in Hamburg eine Zigarrenfabrik. Es wurden aber vorher schon vereinzelt Zigarren geraucht; in Spanien, wo SCHLOTTMANN die Fabrikationsmethoden kennenlernte, war diese Sitte sogar ziemlich weit verbreitet. Die SCHLOTTMANN'sche Ware fand

<sup>60</sup> Zit. nach Handbook, I. c., S. 603.

<sup>61</sup> Dissertation sur l'Amérique et les Américains contre les Recherches Philosophiques de Mr. de P., Berlin, ohne Jahreszahl (1768?), S. 227, 228. Vgl. Défense des Recherches Philosophiques sur les Américains par Mr. de P., Berlin 1770, S. 237. Vgl. COMES, I. c., S. 72.

<sup>62</sup> MARC LESCARTOT, The conversion of the savages, Jesuit relations and Allied Documents, I, 107, Cleveland 1896, zit. bei MCGUIRE, I. c., S. 637.

<sup>63</sup> Father PIERRE BIARD, Relation de la Nouvelle France, Jesuit Relations and Allied Documents, V, 27, zit. MCGUIRE, I. c., S. 637.

<sup>64</sup> L. c., S. 637. Ein näheres Eingehen auf die Etymologie des Wortes „tabagie“ überlasse ich den Linguisten.

<sup>65</sup> „Anthropos“, I. c., S. 442.

<sup>66</sup> STAHL (GÜNTHER), Die Einführung des Tabaks und der Zigarre in Europa, Schweiz. Arch. f. Volkskd., I. c., S. 145. Literaturangaben ebenda. Ders. „Berliner Tabakpost“, 1927, Nr. 23, 52; Jahrg. 1928, Nr. 2. Vorausgesetzt, daß man sich allgemein entschließt, die von LOBEL beschriebene Röhre als Zigarre zu bezeichnen. Ausführlicheres hierüber in meiner Arbeit Zigarre; Wort und Sache, Z. f. E., I. c., S. 74 ff.

anfangs keine Abnehmer, so daß der erste deutsche Zigarrenfabrikant gezwungen war, sein Fabrikat zu verschenken. Erst im Jahre 1796 (1797) kam das Zigarrenrauchen in Hamburg mehr auf und bald entstanden weitere Konkurrenzfabriken, in denen Zigarren hergestellt wurden.

Neben der einheimischen Produktion hielt sich auch immer noch der direkte Import aus Havana sowie aus Spanien <sup>67</sup>. Eine Firma, die damals als Tabakfabrik sich aus kleinen Anfängen heraus entwickelte und seit 1827 ihre ersten „Cigarros“ von Havana importierte, hat bis heute ihre Existenz bewahrt und versorgt nach wie vor die Rauchlustigen unter dem Namen „ABRAHAM DÜRNINGER & Co.“ mit dem amerikanischen Kraute <sup>68</sup>.

#### Nachbemer k u n g :

Während vorstehende Arbeit sich im Druck befand, gelangte das Museum für Völkerkunde in Berlin durch die gütige Vermittlung eines hier als Gast weilenden italienischen Gelehrten in den Besitz der Sitzungsberichte des 22. Internationalen Amerikanisten-Kongresses in Rom.

Nunmehr konnte ich, wenn auch zu spät, um ihn an dieser Stelle schon berücksichtigen zu können, den Aufsatz von ELISE RICHTER „Zigarre und andere Rauchwörter“, einsehen. Wegen der leider verspäteten Kenntnisnahme dieser Arbeit fanden die dort gegebenen Hinweise bezüglich der Einbürgerung des Wortes Zigarre und dessen Ursprung erst in meiner Untersuchung: Zigarre; Wort und Sache (Zeitschr. f. Ethnol., 1931) Berücksichtigung.



<sup>67</sup> NATHAUSEN (W.), Aus Hamburgs alten Tagen. Hamburg 1894, S. 34, 35. Die Zigarren aus Havana standen in besonders guten Ruf, S. 35.

<sup>68</sup> Zum 150jährigen Geschäftsjubiläum der Firma ABRAHAM DÜRNINGER & Co., Herrnhut i. S., am 24. Oktober 1897, S. 52. Vgl. HAMMER H., DÜRNINGER ABRAHAM, Ein Herrnhuter Wirtschaftsmensch des 18. Jahrhunderts, Berlin (FURCHE-Verlag) 1925.



## Analecta et Additamenta.

**African Races.** — Ein Sammelwerk, von gewiß großer Bedeutung insofern als es viel als Nachschlagewerk gebraucht werden wird, gibt E. TORDAY heraus: „African Races.“ (Pygmies, Bantu, Equatorial Hybrid Tribes, Sudanic Peoples, Nilotics, Nilo-Hamitics, Fulani, Khoisan. Descriptive Sociology or Groups of Sociological Facts. Classified and arranged by HERBERT SPENCER.) Eigentlich ist es eine neue, veränderte und natürlich auch vermehrte Auflage des Werkes von D. DUNCAN, das dieser im Auftrag von HERBERT SPENCER für dessen deskriptive Soziologie zusammengestellt hatte. Dieses neue Werk hat auch den Vorteil, daß es von einem Afrikanisten von der Bedeutung TORDAY's bearbeitet wurde.

Der Zweck des monumentalen Bandes ist, den Soziologen, welche afrikanische Verhältnisse behandeln, das Material zugänglich zu machen, ihnen die langwierige Arbeit zu ersparen, es in der einschlägigen Literatur mühsam zu sammeln. Hier liegt es zusammengestapelt, gesichtet und nach Gesichtspunkten geordnet, aber ... in Auswahl. Diesem Zwecke der Sichtung nach Gesichtspunkten dienen die Orientierungstabellen im Anfang und wohl auch die Einleitung, obwohl letztere doch mehr die Ansichten des Autors über Kultur und Rassenschichten wenigstens andeutet. Eine Stellungnahme zu dessen Äußerungen, obwohl sie den Inhalt nicht direkt berühren, scheint angebracht zu sein.

Zunächst scheidet TORDAY die Hamiten als Nichtafrikaner aus, soweit sie nicht etwa in Negerkulturen und Negerrassen fast aufgegangen sind. Dieses Vorgehen scheint nicht gerechtfertigt; wenn auch die Hamiten keine Neger sind, so sind sie doch Afrikaner und haben gewiß die Negerkulturen, besonders jene des Sudans, hervorragend beeinflußt. TORDAY anerkennt eigentlich nur zwei afrikanische Rassen, die schwarzen Neger und die gelblichen Khoisan (Buschmänner und Hottentotten), deren primitivste Repräsentanten die Pygmäen und die Buschmänner sind.

TORDAY unterliegt einer großen Täuschung, wenn er glaubt, die Pygmäen den Negerrassen gleichsetzen zu dürfen. Es ist nicht wahr, daß „the racial identity of the forest Pygmies with their taller neighbours was never seriously in doubt“. Das Wörtchen „Seriously“ ist verhänglich. TORDAY spielt gern mit solchen Wörtchen; doch gewinnt diese seine Behauptung weder durch die Anrufung SCHWEINFURTH noch H. JOHNSTONS. Ganz entschieden aber muß behauptet werden, daß die Pygmäen eine von den Negern durchaus verschiedene Rasse sind; ich stütze mich selbst auf mein 1½jähriges Zusammenleben mit den Ituri-Pygmäen. Dabei sind für mich in erster Linie nicht die gemachten Messungen entscheidend, sondern das Auge, dessen Bedeutung für die Beurteilung der Rassenverschiedenheiten TORDAY so sehr und mit Recht betont. Auf Grund dieser meiner Erfahrungen, wobei ich auch das Urteil anderer Forscher berücksichtige, behaupte ich entschieden, daß die Pygmäen von den Negern rassenhaft mehr verschieden sind als meinetwegen die Hamiten von den Negern. Wenn man die Rasseneigenheit der Pygmäen in Zweifel ziehen will, dann kann man mit viel mehr Recht an den meisten anderen Rassen auch zweifeln. Natürlich darf man kein Mischprodukt zum Vergleich heranziehen, wie etwa die Bačwa aus der Province d'Equateur in Kongo, die TORDAY gesehen haben mag und die ihm augenscheinlich vor Augen schwebten. Die Bačwa sind keine Pygmäen, sondern eine Mischrasse, wie ich mich während zweimonatiger Wanderungen unter diesen vergewissern konnte. Für eine Theorie ist es immer verhängnisvoll, wenn sie auf die Beobachtungen eines nur winzigen Gebietes eines Kontinents aufgebaut wird. Jedenfalls ist Afrika kulturell und rassenhaft bedeutend vielgestaltiger, als es uns TORDAY glaubhaft machen möchte. Übrigens macht es der Passus: „Physically the Pygmies

(who are all referred to as Batwa in this volume) exhibit two distinct types. Within the triangle limited by the River Ubangi in the west and a line drawn a few degrees north of the equator in the south, they are thickset, longbodied, short-legged, coarse-featured miniatures of the Sudanic peoples: while west and south of these we find lighte, relatively long-legged little men with the more refined physiognomy characteristic of the Bantu“, deutlich, daß TORDAY von Mischrassen redet, nicht aber von echten Pygmäen. TORDAY versucht auch eine Beschreibung des Typus „Bantu“ und „Sudan-neger“ zu geben, offenbar auf Grund seiner Beobachtungen am Sankuru und Kassai. Das geht meiner Ansicht nicht an, man kann keine physischen Merkmale der Sudan-neger und auch keine des Bantunegers aufstellen, denn rassenhaft sind unter den Bantu- und den Sudan-negern verschiedene Typen zu unterscheiden.

Gegen H. JOHNSTON ist weiterhin zu sagen, daß die Hautfarbe der Pygmäen wirklich lehmgelb ist und durchaus nicht auf „embryonic lanugo“ zurückzuführen ist. Die schwarzhäutigen Pygmäen sind seltener und ich stehe nicht an, diese Haut-eigenschaft auf Mischung mit Negern zurückzuführen. Dafür spricht auch die Beobach-tung, daß solche schwarze Pygmäen an der Peripherie gegen Norden (die Aká) vor-kommen und dann daß die Pygmoiden Batwa von Ruanda und am Tanganyika etc. auch schwarz, resp. dunkelhäutig sind.

Die Pygmäen des Ituri sind rassenhaft derart von allen anderen afrikanischen Rassen, sogar den Buschmännern differenziert, daß eine Degenerationstheorie, für welche TORDAY plädiert, in ihrem Falle gar nichts erklärt.

Auch scheint es TORDAY entgangen zu sein, daß das Hinterland von Loango, wozu man doch Gabun zählen darf, heute noch relativ viele Pygmäen birgt, ich meine, TRILLES schätzt sie auf etwa 5000. Auch habe ich aus den letzten Tagen eine Nachricht von einem Missionär aus Uganda, die besagt, daß er selber dort noch in den letzten Jahren eine Gruppe von Pygmäen angetroffen hat.

Daß TORDAY den viehzüchtenden Hamiten so wenig kulturelle Stoßkraft zuerkennt, mag wundernehmen; es dürfte aber stimmen, daß es nicht immer die Hamiten waren, welche überall in Afrika den Zusammenschluß der Ackerbauvölker zu Staaten angebahnt hatten, sondern andere nichthamitische, aber viehzucht-treibende Stämme, ich denke an die Niloten.

Daß im vorliegenden Werke nicht die ganze Literatur über Afrika Verwendung finden konnte, ist ja leicht einzusehen, das Material wurde gesichtet, und TORDAY gibt auch die Grundsätze an, die ihn bei der Auswahl der Literatur leiteten. Darüber kann man geteilter Meinung sein. Mich sollte nicht wundern, wenn man dem Verfasser mit gleichem Recht vorhalten würde, er sei voreingenommen, einseitig eingestellt vorgegangen, weil er einzelne Autoren nicht zu Worte kommen läßt, eben darum weil TORDAY solchen auch Voreingenommenheit in ihren Forschungen vorwirft oder bei ihnen annimmt. Eine objektive Kritik ist das jedenfalls nicht. Wenn man darum bei dieser Materialsammlung die Unvollständigkeit wohl verstehen kann, wird man eine gewisse Einseitigkeit bedauern.

Der Verfasser glaubt, daß das Werk besonders Forschern im Felde, die keine Bibliothek mit sich führen können, dienlich sein könnte; gewiß, das wäre wohl der Fall gewesen, wenn ein geeigneteres Format gewählt worden wäre. Auf Änderung des Formates sollte bei einer eventuellen Neuauflage besonders Rücksicht genommen werden.

Noch auf eine Gefahr dieser und ähnlicher Materialsammlungen ist hinzuweisen. Da viele zitierte Stellen oft nur durch den Zusammenhang, aus dem sie hier herausgerissen wurden, ganz verständlich werden, so ist das Werk mit Sorgfalt zu gebrauchen; jeden-falls wird oft auf die Originalwerke zurückgegriffen werden müssen.

Dem Inhalt geht eine tabellarische Inhaltsangabe voraus. Die Stämme sind in Gruppen zusammengefaßt, von denen der Autor glaubt, daß sie enger zusammengehören, und es wurde auch versucht, eine schlaglichtartige Charakterisierung der sozialen Kultur-merkmale dieser Gruppen zu geben. Darin dürften Kenner besonders das subjektive Vorgehen des Autors beanstanden, denn die Charakteristik, die auf den einen oder anderen Stamm wohl paßt, kann nicht immer auf die Allgemeinheit dieser Gruppen übertragen

werden. Auch die Äußerung seiner privaten Meinung in gewissen vorhandenen Kontroversen, die als mehr oder minder richtig vorgelegt wird, wird unkundige Leser in die Gefahr bringen, manche im Werke zitierten Stellen nicht unvoreingenommen genug zu gebrauchen. Die Charakteristiken sollten, da sie unbefriedigend sind, lieber entfallen. Die Inhaltsangabe hat aber den ersten Zweck, als Register zu dienen und Gewünschtes bald zu finden, und darum ist sie von Bedeutung.

E. TORDAY hat mit seinen Kompilatoren ein fleißiges Werk vollbracht, das gewiß vielen von Nutzen sein wird. Auch der Ethnologe wird gern darnach greifen, ohne aber sich deswegen immer davon zu dispensieren, die zitierten Stellen im Zusammenhang im Originalwerke nachzulesen.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Die Krankengeschichte eines Zulukaffern.** — Der Leser möge weder eine Krankengeschichte erwarten, welche in sich abgeschlossen ist, noch eine, welche keine Widersprüche enthält. Es ist kein Mohr, welcher für europäische Zwecke spricht, sondern ein Zulukaffer, der die Geschichte seiner Erkrankung völlig unbeeinflusst erzählt. Der Kranke ist *Mjubungu owakwa Dhlamini*, ein Analphabet. Er erzählte seine Erlebnisse einem Schüler, welcher auch kein Held war in der Schriftstellerei. Beide waren allein sich selbst überlassen. Alle Ergüsse, die aus dem kranken Herzen des *Mjubungu* kamen, mußte der Schüler niederschreiben. Er tat es genau und mit einer fürchterlichen Handschrift.

In der wörtlichen Übersetzung bin ich so weit gegangen, den Stil zu opfern ohne der deutschen Grammatik Gewalt anzutun. Damit soll auch der Leser, der nicht Zulu kann, einen Eindruck von einer primitiven Sprache gewinnen.

Die Bemerkungen sollen nur auf das Interessante hinweisen. Ein Kommentar für einen Leser, der in der Ethnographie der primitiven Medizin unbewandert ist, soll es nicht sein. Denn sonst wäre das Eigentliche, der literarische Erguß eines Analphabeten und Kaffern und das Hohelied auf seine Medizinmänner, nur noch das Anhängsel.

Interpunktion setzte ich keine. Das tut der Schwarze nicht, oft auch der nicht, der eine Schulausbildung genossen hat. Das Original des Schülers kann selbst wieder nur ein Eingeborner entziffern.

#### Krankengeschichte:

- (1) *Ngavuka ekuseni ngingena luto ngaya emsebenzini ngoseveni*
- (2) *ngafika endhlini yokusebenza eshabhu*
- (3) *ngavula qede kwafiniyela imisipa ngsasengiwa pansi*
- (4) *kodwa ngasizwa itajula engashayeka kulona*
- (5) *kwasekuba ncane intliziyo ngafuna ukuhlanza*
- (6) *ngasengipumela emnyango*
- (7) *ngasengihlanza amatamomo amabilie enyongo amakulu*
- (8) *elesitatu laba lincane*
- (9) *ngasengingenwa amakaza ngaba pansi*
- (10) *ngalala eduze komnyango kwasekuba buhlungu iziqu zoboya*
- (11) *kwavuvuka umzimba wonke*
- (12) *kwasekukumuka inyongo bangitwala bangisa ka'dokotela*
- (13) *wangibheka udokotela wangasho luto*
- (14) *wanginika umuti besebengisa endhlini yami bengitwele*
- (15) *ngelinye ilanga udokotela weza endhlini yami*
- (16) *wanginika igabha lomuti kupela*
- (17) *bangitwala bangiyisa esitimeleni*
- (18) *ngehla ecentokow ngatwalwa ngesihlipi bangiyisa ekaya*
- (19) *ngaya kubhula ezinyangeni zabantu*
- (20) *zati zona umsutu owangicupayo*
- (21) *ngangiti noba ngilele ngimbone ezitunzini zake esitunzini sake*
- (22) *Ngokumpupa silwa naye ngize ngetuke*
- (23) *Ngize ngivuswe abantu ngoba sengikala*
- (24) *Ngihambe ngiye kuyena ngifike emnyango wake ngifike ngigqongqoze*



- (25) *Angaze avula ngize ngipapame*
- (26) *Lezozangoma zangitshena konke loku*
- (27) *Esesibili sapinda into eyonayona eyashiwo esekuqala*
- (28) *Ngokubhula kwesokuqala sati njengaloku ugula njena kungenxa yomsutu*
- (29) *Obeke umuti esicabheni somnyango*
- (30) *Lapo usebenza kona y'ingoba utandwa umlungu ekutshena yonke imisebenzi*
- (31) *Nesesibili satsho kanjalo*
- (32) *Kodwa sabuye sasho amanye amazwi amabili ahlukene kwesokuqala*
- (33) *Sati lomsutu — lomuti akawazi futi akanawo*
- (34) *Uwutengile kumsutu — akanawo esikwameni sake*
- (35) *Elesibili izwi lati way'eti angihlanye kodwa angihlanyanga*
- (36) *Into ezayijinyanisa izinyanga zati ugasi, uzibute, isitolomu eyona eyangenza ukuba ngifinyele imisipa*
- (37) *Ngoba yayi ngapakati egazini lami*
- (38) *Enye yati umeqo into edwetshiwe*
- (39) *Ngangiti uma ngicama kube buhlungu umcamo noma umpambili*
- (40) *Ukuk uvuka inyanga zakuqeda — nomlenze owa'ubuhlungu zawuqeda — noku-pupa zakuqeda*
- (41) *Kwasala ukufinyela kwemisipa kupela*
- (42) *Uma kukona umuntu onesifo semilenze izinyanga zimgcaba*
- (43) *Zibuye zimhlanzise — ziye ziti akawangadhli amasi noma isangcobe kanye nobisi*
- (44) *Baye basike imiti ebizwa ngokuti amakubalo*
- (45) *Besebemquma kuyo noma bam'embese ngengubo*
- (46) *Baye bacaze esihlakaleni nakuwo wonke amalungu omzimba*
- (47) *Bese bebilisa amanzi bangigeze ngawo ahlangane nomuti omunye umuti kube owokupuza*
- (48) *Ukugquma: Baye bapeke amanzi kanye nomuti ogxotshiweyo*
- (49) *Kuti lapo ubila umuti bawucime ngamanzi ngokokuqala*
- (50) *Ngokwesibili bese bewepula besekuti umuntu ogulayo atate ingubo azigqume ngapezu komuti aze ajuluke*
- (51) *Umeqo: kusuke umuntu edwetshelwe endhleleni*
- (52) *abesewutata ngezinyawo zake abesepatwa inhloko noma ikanda*
- (53) *Akuvunyelwe umuntu onjalo acazwe*
- (54) *Kuye kugcatshwe isitunzi sake*
- (55) *Ngomuti womsutu waefanele ukuba afe*
- (56) *Kodwa kwajinyaniseka ukuti igazi lalilikuni*
- (57) *Waewufakele ukuba afe kodwa izinyanga zamsiza*
- (58) *Waefanele ukuba afe kona ngaleso 'sikati etinta isicabha*
- (59) *Uma izinyanga zazingazizi zazizobaleka zishiye pansi*
- (60) *Nokuba futi uma umuti wokupuzwa ungnageni waengeke apile neze*
- (61) *Into eswelekile kakulu eyokuba kube kona izangoma ezinamandhla okutshena umuntu konke ukufa kwako*
- (62) *Nokuba futi zimcasisele nokuqala kwako lokukufa komuntu*

#### Übersetzung:

- (1) Ich stand in der Frühe auf — ich hatte gar nichts — ich ging zur Arbeit um 7 (Uhr)
- (2) ich kam in das Arbeitshaus in die Werkstätte
- (3) sobald ich geöffnet hatte — zog es mir die Sehnen zusammen — und dann fiel ich nieder
- (4) aber ich wurde aufrechtgehalten durch den Tisch — der ich auf ihn aufschlagen mußte
- (5) es wurde dann mein Herz klein — ich wollte brechen
- (6) und dann ging ich zum Tor hinaus

- (7) dann erbrach ich zwei große Maulvoll Galle
- (8) das dritte Maulvoll wurde klein
- (9) dann wurde ich ergriffen von Kälte — ich wurde hinfällig
- (10) ich lag nahe dem Tor — dann waren schmerzhaft geworden die Poren der Körperhaare
- (11) der ganze Körper schwoll an
- (12) die Galle wurde locker stieg auf — sie trugen mich sie schafften mich zum Doktor
- (13) es untersuchte mich der Doktor — es sagte der Doktor nichts
- (14) er gab mir eine Medizin — dann schafften sie mich in meine Hütte — sie trugen mich
- (15) eines Tages kam der Doktor zu mir
- (16) er gab mir eine Flasche Medizin das war alles
- (17) nach Centokow hinunter ging's — ich wurde mit dem Eingebornenschlitten gefahren — sie brachten mich nach Haus
- (18) ich ging zum Weissagen zu den *Inyaangas* der *abantu*
- (19) es sagten diese — ein *umsutu* war es welcher mir (nach dem Leben und der Gesundheit) nachstellte
- (20) sie trugen mich — sie brachten mich zur Eisenbahn
- (21) ich möchte sagen — wenn ich schlief sah ich denselben in seinem Schatten
- (22) dadurch daß ich ihn (von ihm) träumte — kämpften wir miteinander — bis ich erwachte
- (23) bis ich von den Leuten aufgerichtet wurde — denn ich war schon am Schreien — dann schrie ich schon
- (24) ich ging zu ihm — ich kam an sein Tor — ich kam an ich klopfte an
- (25) er öffnete jedoch nicht — bis ich wach war
- (26) diese Zauberdoktoren sagten mir all das
- (27) und der welcher der zweite war wiederholte genau dasselbe was gesagt wurde vom ersten
- (28) durch das *ukubhula* des Ersten — er sagte nur desshalb bin ich so krank — es ist von wegen des *umsutu*
- (29) er welcher die Medizinen an das Tor des Eingangs schmierte
- (30) dort wo du arbeitest — es ist deshalb weil du beim Weißen beliebt bist — der dir alle Arbeiten sagt
- (31) auch der zweite sagte gerade so
- (32) aber er sagte auch wieder zwei andere Worte — welche verschieden sind von denen des ersten
- (33) er sagte, dieser *umsutu* kennt diese Medizinen gar nicht — und hat sie auch nicht
- (34) er hat sie gekauft von einem *umsutu* — er hat sie nicht in seiner Tasche
- (35) das zweite Wort sagte: — er sagte ich sollte verrückt werden — aber ich wurde nicht verrückt
- (36) das Ding welches die *Inyaanga* herausfanden — sie sagten es ist ein Gas, ein magnetisches Mittel ein Zaubermittel — ein Ding welches mich machte daß ich die Sehnen zusammengezogen bekam
- (37) weil dieses sich in meinem Blute befand
- (38) ein anderer sagte, es ist ein *umeqo*; ein Zauber, welcher auf den Boden gezeichnet wurde
- (39) ich möchte sagen — wenn ich Urin ließ — es wurde schmerzhaft die Harnröhre.
- (40) das schmerzhaft Angeschwollensein des Körpers behoben die *Inyaangas* — auch das Bein welches schmerzhaft war, behoben sie — auch das Träumen beendigten sie
- (41) was übrig blieb war das Schrumpfen der Muskeln nur
- (42) wenn ein Mensch eine Krankheit hat, machen ihm die *Inyaangas* kleine Einschnitte in die Haut

- (43) und dann wiederum machen sie ihn erbrechen — dann sagen sie er solle keine Sauermilch essen, noch alten saueren Mais auch keine Milch
- (44) und schließlich schneiden sie Medizinen welche benannt werden mit dem Ausdruck Rindenmedizin
- (45) und dann machen sie ihn schwitzen zu dieser Medizin — auch dadurch daß sie ihn mit einer Decke bedecken
- (46) dann wiederum machen sie kleine Schnittchen an den Handgelenken und allen Gliedern des Körpers
- (47) und dann kochen sie Wasser — sie waschen mich damit — es ist mit einer anderen Medizin zusammen gemacht — die Medizin wird eine Trinkmedizin
- (48) *ukugquma* die Schwitzkur: sie kochen Wasser zusammen mit einer Medizin — welche auf dem Stein gerieben worden ist
- (49) nun denn die Medizin kocht — sie machen sie aufhören zu kochen mit Wasser zum erstenmal
- (50) zum zweiten nehmen sie die Medizin vom Feuer weg — dann nimmt der Kranke eine Decke — er schickt sich an die Schwitzkur zu machen über der Medizin — damit er schwitze
- (51) die Medizin am Wege: es ereignet sich für einen Menschen mit Bezug auf den der auf den Weg gezeichnet wurde
- (52) und dann nimmt er sie mit den Füßen und dann hat er Kopfweg
- (53) es ist nicht erlaubt daß eine solche Person mit *ukucaza*-Schnitten behandelt werde
- (54) es wird mit diessen Schnitten behandelt sein Schatten
- (55) durch die Medizin des *umsutu* war es nötig geworden daß er stürbe (hätte er sterben sollen)
- (56) aber es zeigte sich daß sein Blut stark war
- (57) er hatte sie ihm beigebracht damit er stürbe — aber die *Inyaangas* halfen ihm
- (58) er hätte sterben sollen zu dieser Zeit er welcher die Türe berührte (ums Haar wäre er dortmals gestorben, als er die Türe, welche beschmiert war mit Medizin, berührte)
- (59) wenn die *Inyaangas* nicht hätten helfen können wären sie davongelaufen und ließen ihn darniederliegen
- (60) und obwohl die Trinkmedizin nicht schmeckte — er wäre niemals wieder gesund geworden mit nichten
- (61) ein Ding welches sehr notwendig ist daß es existiert das Wichtigste ist daß die *Inyaangas* die Fähigkeit haben dem Menschen alles über seine Krankheit zu sagen
- (62) und auch daß sie ihm erklären vor allem den Anfang der Krankheit.

#### Bemerkungen:

*Ad* (1): Er erkrankte in der Stadt bei der Arbeit.

*Ad* (3): Seine Krankheit, die wir im Status kennenlernen werden, kann akut beginnen. Aber nicht so stürmisch, wie er es schildert.

*Ad* (5): Das Gefühl der Übelkeit im Magen ist mit viel stärkeren Sensationen verbunden als seiner Bedeutung zukommt. Wir wissen das von der Seekrankheit, bei der wir uns zum Sterben fühlen. Dieses Gefühl verlegt der Eingeborne ins Herz (*intliziyo*), das auch der Sitz aller Gefühle im metaphorischen Sinne ist. Vom Kreislauf hat er keine Ahnung. Das *intliziyo* befindet sich im Hals, manchmal auch an anderen Körperstellen. Das Gallebrechen ist beim Kaffern der wichtigste Vorgang bei jeder Krankheit. Mit der Galle geht die Krankheit, die etwas dem Körper wesentlich Fremdes ist, weg und hinaus.

*Ad* (9): Es ist das schon möglich. Jede Krankheit eines Schwarzen, wenn man sie zu sehen bekommt, setzt sich zusammen aus den Symptomen der eigentlichen Erkrankung. Diese sind sehr überlagert von den Vergiftungserscheinungen, hervorgebracht durch die Eingebornen-Medizinen. Meist sind es Kräuter, die im Übermaß gegeben wurden. Ferner



aus seiner magischen Furcht vor den bößen Zauberern. Und hier in der Stadt noch aus Erkältung und Katzenjammer.

*Ad (10):* Vielleicht ist das gemeint, was wir „Gänsehaut“ nennen, eine seltene und bedeutungslose Phrase.

*Ad (11):* Er hätte auch sagen können *ngavuvukelwa umzimba wonke*. Der Sinn ist: der Körper wurde schmerzhaft. *Vuvuka* als Verbum bedeutet: anschwellen, aufschwellen. Der Eingeborne bezeichnet damit das wassersüchtige wie entzündliche Aufschwellen des Körpers. Auf einen sprachlichen Gebrauch in dieser Bedeutung kommt hunderte Male der Gebrauch in der Bedeutung wie oben, wo absolut keine Schwellung festzustellen ist. Das kommt daher, daß der Eingeborne den Schmerz nicht funktionell objektiviert, sondern körperlich. Der Schmerz hat erst damit reale Existenz. Mit dem Schmerz ist etwas Reales da, eben die Schwellung. Die konkrete Art seines Denkens behält mehr Recht als die wirkliche Tatsächlichkeit.

*Ad (12):* Es kann nicht genug Galle weg.

*Ad (13):* *wangasho luto* spricht Bände für einen „Native Medical Service“. Sicherlich sagte der Hospitaldoktor im modernen Stadtsptal so viel, daß er einen Europäer befriedigt hätte. Er wurde aufmerksam vom weißen Doktor behandelt.

*Ad (16):* *kupela*. Der europäische Doktor und das europäische Spital verlieren hier den Rapport zum Schwarzen. *kupela* heißt wörtlich: es ist aus.

*Ad (17):* Wer mir sagt, daß es genügt, wenn der europäische Arzt dem Eingebornen seine europäische Kunst anbietet, dem entgegne ich, daß der Primitive sich nicht fertig behandeln läßt, sondern davonläuft. So ist es, auch wenn es in den Statistiken anders steht. Oft sterben sie noch auf der Eisenbahn oder auf irgendeiner Station, auf der sie ausgeladen wurden. In dem Zustand, in welchem der Europäer das Bett nicht mehr verlassen würde, gehen sie oft noch auf die Bahn. Der Drang nach der heimatlichen Hütte wird mit der Nähe des Todes unüberwindlich. Besser ist es in den Missionsspitalern. Es gibt solche in den Städten, die dem Eingebornen psychologisch gerecht werden und Kräfte mit ausgezeichneten Sprachkenntnissen besitzen.

*Ad (19):* Jetzt geht ihm das Herz auf! Die verstehen ihn! Ein moderner Arzt soll ja nicht glauben, seine wissenschaftliche Überlegenheit mache es ihm leicht bei den Wilden. *Isangoma* ist der Doktor, dem die Magie zu Gebote steht. Der Einfluß dieser Doktoren ist nicht gebrochen. Sie werden von den Missionaren aller Konfessionen zurückgedrängt, und so haben sie sich ins Dunkle zurückgezogen. Der Schwarze läßt dem Weißen nicht sehen, was dieser nicht sehen soll.

*Ad (20):* Es ist immer dasselbe. Das zu hören hat sein Herz verlangt. Ein böswilliger Mensch trübt die so natürliche, einzig berechnigte Seligkeit von Essen, Trinken, Weib und Klatsch. Von selbst kann die Gesundheit nie Schaden leiden. Das muß dem Körper von außen hineingezaubert worden sein. Die Bezeichnung und Auffindung eines passenden Übeltäters ist bei diesen unkomplizierten Leuten nicht allzu schwer. Im übrigen bekunden die *Inyaangas* viel Lebenserfahrung in diesem grausamen Geschäft. Der Zauberer wurde früher, vor der Herrschaft der Weißen, mit dem Tode bestraft. Hier zeigt sich das Heidentum in seiner abscheulichsten Form. Namentlich bei den Zulus muß es ein nie versiegender Strom von Blut gewesen sein, der beim Hinschlachten dieser unschuldigen Opfer des Zaubers wahn floß.

*Ad (21):* Zuerst träumt er vom Schatten seines Feindes. Im Anfang ist ihm auch sein Trauminhalt als solcher noch bewußt. Das hält nicht lange an beim Zulu. Mit der Zeit vermischen sich die Gebilde des Trauminhalts mit den tatsächlichen Erlebnissen.

*Ad (22):* Es ging sehr lebhaft zu in diesem Traum. In der Tat, die Eingebornen träumen sehr lebhaft, so daß sie einem direkt den Schlaf rauben mit ihrem Geschrei. Was diese *Inyaangas* ihm sagten, das träumte er in der folgenden Nacht. Seine Träume wiederum berichtete er den *Inyaangas* am folgenden Tag. Man sieht den *circulus*: Träume werden bei Eingebornen oft zu wirklichen Erlebnissen hinzuaddiert; Traum und Erlebnis werden vermisch und zuletzt schwört der Eingeborne auf seine Erzählung.

*Ad (24):* Wie er das sinnlich Wahrnehmbare schildert! Man möchte ihn für einen realistischen Schriftsteller halten! *gqongqoza* ist das schönste onomatopoeische Wort,

dessen Lautmimikry die Sache nicht nur nachmacht, sondern direkt darstellt. Der Eingeborne klopft nicht an, sondern er sagt *gqongqoza*, wobei die Klaxe lauten wie ein Klopfen.

Ad (26): *lezo'zangoma*! Diese *izangoma* haben einen großen Einfluß auf das Volk. Sie sind sehr schlau. Heutzutage auch sehr furchtsam. Durch ihre Verborgenheit entziehen sie sich dem Einfluß der Regierung und Missionare und retten ihre Existenz. *Lezo'zangoma*! Mit diesem *izangoma* steht und fällt das animistische Heidentum. Nicht etwa mit der europäischen Kleidung, wie es nach außenhin aussieht.

Ad (27): In unserem Falle sind die Tricks durchsichtig und plump. Missionare, Beamte und Jäger beschreiben auch Leistungen der *Izangoma*, die auf geheimnisvollen Kräften beruhen. Nicht immer ist alles bewußter Schwindel. Die meisten *Inyaangas* sind von ihrem Tun und Sagen überzeugt und geben ihre Äußerungen in einem Zustand von Ekstase oder Trance von sich.

Ad (28): Die *Izinyaanga* weissagten ihm das; und *Mjubungu* träumte es nachher. Oder er erzählte seine Träume den *Intaangas*; dieselben hinwiederum weissagten ihm alles. Zuletzt gehen dem armen Patienten die wirklichen und die Traumerlebnisse durcheinander. Aber fest setzt sich die Weisheit der *Inyaangas*, so fest wie die innere Not, die den Patienten dazu getrieben hat, beim *ukubhula* der Weissager Rat zu holen. Beim Europäer gibt es ähnliche Zustände in der Vermischung von Traumerfahrungen und Erlebnissen. Aber dieser macht sauber Ordnung in der Zeitenfolge, muß es aus innerem Zwange. Dabei kommt er zum klaren Bewußtsein seines Traumes oder, wenn nicht, zu außerordentlichen Erfahrungen, wie etwa Hellsehen. Phänomene dieser Art sind beim Primitiven durchsichtiger.

Ad (29): Viele Zaubermittel werden dem Menschen angeworfen, was namentlich bei jungen Mädchen der Fall ist. In einem gewissen Alter fühlt sich das junge Mädchen *ponswa*, d. i. von einem Liebhaber angeworfen. Noch mehr Medizinen werden aber hinterlistigerweise auf den Weg gelegt. Dagegen schützen die vielen Fußringe, die die Neger tragen.

Ad (30): Der *umsutu* war ihm neidig. Es war sein Konkurrent bei dem weißen Herrn. Höchstwahrscheinlich stimmt das, aber alles andere von der Geschichte ist schwarzer Wahn.

Ad (31): Die Art der Wahrsagerei ist überwältigend. Es gibt verschiedene Arten: durch Schlagen mit Ruten und Klappen mit den Händen (*bhula*), wie in unserem Falle, oder durch Werfen von Knochen (*tshaya amatambo*) u. a. m.

Ad (33): *lomuti:umuti*, Medizin ist ein schönes Beispiel für den archaischen Gebrauch von Wörtern. Es bedeutet die Medizin, welche man zum Heilen gebraucht, die dem Körper Gutes tut. Hier liegt klar auf der Hand, daß die Zauberm Medizin gemeint ist, welche der *umsutu* gebraucht hat. Merkwürdigerweise sind oft die gebräuchlichsten Wörter Beispiele für den Gebrauch im doppelten, diametralen Sinne. Ähnlich *isitolomu*, siehe 36. Solange einem das nicht geläufig ist, werden dem Verständnis, namentlich in der Medizin und Magie, oft Schwierigkeiten aufstoßen.

Ad (36): Die Erzählung seiner Krankheit glaubt er selbst und sie ist ihm ungeheuer wichtig. Ein Europäer wird übrigens auch in bezug auf seine Krankheit pathetisch. Oft unterliegt er Selbsttäuschungen. Z. B.: Eine längst überstandene Knochentuberkulose kommt dem Kranken durch ein kleines Trauma, Stoß, erst zum Bewußtsein. Ja, oft wird durch nachträgliche psychische Verarbeitung dieses Trauma erst gefunden.

Ad (37): *yaba ingapakati: umeqo* kommt von *ukw'eqa* „darüberspringen“. Es ist eine hingelegte Zauberm Medizin zum Darüberspringen. Es ist gebräuchlicher als *umbulelo*. Cf. BRYANT, S. 55.

Ad (39): Er war nicht geschlechtskrank, was sonst bei männlichen Arbeitern in der Stadt ungemein häufig ist. Syphilis ist vielleicht fünfzigmal häufiger als Gonorrhoe bei meinen Patienten.

Ad (40): Drei positive, glänzende Erfolge der *Inyaanga*. In Wirklichkeit nahmen sie ihm alles Geld ab; d. i. 300 Mark. Es ist das das Vermögen eines besitzenden Kaffern!



Und sie machten ihn zur körperlichen Ruine. In mein Sprechzimmer kam er gekrochen: auf den Fersen und Händen schob er sein Gesäß in Hockerstellung vorwärts.

*Ad (42):* Man beachte die Abwechslung im Gebrauch der Zeiten! Die Erzählung begann im 3. Imperfekt (nach WANGER, Partizipialimperfekt, S. 429, *I c* und *se* in dieser Zeit S. 478), eine längst vergangene Zeit: z. B. (5) *kwase kuba* oder (6) *ngase ngipumela* usw. Dann fällt die Erzählung in eine nähere Vergangenheit, in das 1. Imperfekt (nach WANGER Imperfekt schlechthin): z. B. (26) *zangitshena*, (13) *wangibheka wanginika*, (14) *wanatsho* usw. Auch das Perfekt kommt vor, so in (34) *uwutengile*, es ist wohl präsentisches Perfekt: er hat es gekauft und hat es im Besitz. Der weitere Teil der Erzählung spielt sich im Präsens ab, z. B. (22) *silwa*, (42) *zimcaba*. Die folgenden präsentischen Zeiten (42 bis 48) sind im Konjunktiv nach den Gesetzen der Modifolge im Zulu. Z. B. (48) *besebebilisa* ist eine schwierige aber sehr häufige Form, siehe WANGER, *se* im Partizipialkonjunktiv, S. 453.

*Ad (44):* Man beachte den Wechsel vom Klassenzeiger *zi* zu *ba*: *abantu abay' izinyanga*. Was sind das für Medizinen? Wenn wir das wüßten, da wäre doch manches neue großartige Mittel darunter! Das ist die stereotype Frage des Laien. Das Äußere solcher Medizinen enttäuscht absolut. Ein bißchen Dreck in Zeitungspapier eingewickelt, in einem Hörnchen am Halse usw. Die klinische Wirkung ist meist abführend oder brechenenerregend oder nach Art einer Digitalisvergiftung wirkend. Der Arzt kann niemals sagen, was das gerade für ein Kraut ist. Übrigens auch der Eingebornen-Dokter nicht, gleichwohl im Lexikon hinter jedem Kraut der lateinische Name nach LINNÉ steht. Zum Troste vieler, die wunder meinen was mit den Eingebornen-Medizinen für die Menschheit verlorengeht: Die Withwatersrand University Johannesburg hat es unternommen, nach Rundfrage bei allen nur in Frage kommenden Missionaren, Ärzten, Beamten, Händlern der südafrikanischen Union, die Eingebornen-Medizinen zu untersuchen und zu beschreiben. Diese wurden vom Botaniker, Pharmakologen, Chemiker, Apotheker und Ärzte genau geprüft und bestimmt. Die ganze großangelegte gründliche Arbeit ist in den „Bantustudies“ veröffentlicht. Die Industrie hat auch nichts gefunden. Was über etwaige Organpräparate zu halten ist, darüber lese man als Beispiel über ihr Schlangengegengift *isibiba* bei FRITZ SIMONS, dem ersten Experten Südafrikas für Schlangen.

*Ad (52):* *ab'es'ewutata* oder *beseewutata* ist gleich *abe ese ewutata*, WAGNER, Partizipialkonjunktiv, S. 453; desgl.: *ab'es'epatwa*.

*Ad (54):* Der Primitive hat viele Dinge, die für ihn etwas Wesentliches sind, d. h. mit denen er eine Person oder das zweite Ich einer Person substantiviert; oder mit denen er seiner Vorstellung von Begriffen wie Geist, Seele gerecht wird. Z. B. der Atem, das Bild, der Name, der Schatten. *caza* ist ähnlich unserem Schröpfen. In diesem Falle lassen sie die Person hinstehen und schneiden den Schatten am Boden, aus der Überlegung, daß auch am Boden die Medizin hingeschmiert worden ist.

*Ad (56):* Besser *lalilukuni*.

*Ad (57):* Der suggestive magische Zauber der Eingebornen-Doktoren wirkt auch auf simple Seelen, auf Halbweise, Griqwas, vereinsamte Buren und auf manche andere, von denen man es nicht vermuten sollte.

*Ad (59):* Irreale Konstruktion. Diese gehören zu den schwersten Verbalformen der Zulu-Grammatik. *zazingasizi* = Partizipialimperfekt als untergeordneter Konditionalis: WANGER, S. 476, Nr. 41. Der übergeordnete Konditionalis ist das progr. Partizipialimperfekt Indikativ (WANGER, S. 476, II a). *zazizobaleka* „wären sie davongelaufen“; vgl. auch S. 430, III c, zweites Ineffektivum.

*Ad (60):* Der Negativ steht für Verstärkung der positiven Behauptung. Der Kaffer beginnt ja bekanntlich jeden Satz mit „Nein“ *Quabo*, wenn er „Ja“ meint.

*Ad (61 u. 62):* Diese *Izangoma* (*izinyanga zokubula*) waren magische Diagnostiker ersten Ranges! Der Kaffer nähert sich hier europäischen medizinischen Größen, die auch die Diagnose manchmal höher werten als die Therapie.



## Status der Krankheit:

Der Kranke war körperlich abgemagert und hatte solche Kontrakturen, daß er nur noch auf dem Gesäß sich vorwärtsschieben konnte. Die Beine waren stark atrophisch, namentlich die Glutäalpartien und die Quadrizeps- und Peronäusmuskulatur. Außerdem hatte er die beiden großen Zehen hammerförmig eingezogen. Es handelte sich um atrophische Lähmung. Elektrische Prüfung auf Entartung ist hier nicht möglich. Sämtliche motorischen Lähmungen waren auch an den Armen, aber schwächer. Keine Anästhesie, Parästhesie und Hyperästhesie. Empfindungen für Temperatur, Schmerz und Berührung normal. Keine Blasen-, Mastdarmstörungen. Cremaster-Bauchreflex vorhanden. Kein Intentionstremor, keine Sprachstörung. Pupillenreaktion o. B. Keine Patellarreflexe.

Serologische Untersuchung auf Syphilis negativ.

Nasenausstrich auf Aussatz mehrfach negativ.

Es handelte sich um eine Entzündung der Peripheren Bewegungsnerven: Polyneuritis alcoholica rheumatica mit sekundären Kontrakturen und zum Teil dauerndem Muskelschwund.

Der Patient wurde geheilt bis auf seine Hammerzehen. Solche Kleinigkeiten stören einen Eingebornen weiter nicht viel.

Die Behandlung bestand in der Hauptsache in der Abhaltung der ursächlichen Schädlichkeiten und der schrecklichen Schädlichkeiten durch die Eingebornen-Behandlung. Dazu gehört eine psychologische Behandlung, damit er nicht davonläuft. Moogrol wurde eingespritzt in *dubio pro re*, nämlich Leptra nervosa, auch in der Absicht, um in einer Sache wenigstens etwas drastisch zu sein. Der vollständige Erfolg spricht für die obige Diagnose: Polyneuritis. Der Patient wurde geheilt und Freund der Mission.

## Schlußbemerkungen:

Die Anamnese, wie sie der Kranke hier gibt, ist nicht etwa charakteristisch für eine Neuritis. Er würde so ziemlich dasselbe erzählen bei vielen anderen Erkrankungen. Die Schilderung des dramatischen Beginns ist auch bei Krankheiten zu finden, die chronisch sind und schleichend beginnen. Ich habe in den Bemerkungen genügend darauf hingewiesen, daß Beziehungen vom Traum zum Wachbewußtsein bestehen.

Sein Kausalitätsbedürfnis ist manchmal größer als der Wunsch, gesund zu werden. Das kausale Denken ist formal dasselbe wie bei uns; praktisch jedoch für den Europäer schwer zu verstehen und schwer zugänglich. Eine natürliche Verkettung der Geschehnisse nach Naturgesetzen gibt es für ihn ja nicht. Das hat in der Literatur dazu geführt, ihm kausales Denken abzusprechen und von einer magischen Partizipation zu reden.

Der Schwarze ist ein Materialist in bezug auf das Essen und Trinken, aber nicht in bezug auf das Denken. Seine geringe naturwissenschaftliche Kenntnis führt ihn direkt an die metaphysische Grenze, d. h. zur Zauberei. Und das wiederum — ein *circulus vitiosus* — befriedigt ihn so, daß er sich im Zustande der Stagnation, der Hemmung, befindet gegenüber jeder natürlichen Wissenschaft.

Es dürfte der Mühe wert sein für einen Arzt und besonders für einen Missionsarzt, auf die Fragen seiner schwarzen Kranken einzugehen, und das Warum ohne Ende nicht abzuschneiden. Warum, warum denn. Warum das, und warum das usf. ohne Ende. Das letzte Warum habe ich noch kaum beantwortet. Wer als Arzt das viele Elend sieht, könnte in christlicher Erkenntnis denken: die Erbsünde, die eigene Bosheit. Der Primitive sagt: die fremde Bosheit, der Zauberer.

Wir Ärzte werden oft, namentlich wenn wir helfen, für große Zauberer gehalten. Meist im stillen, weil wir ja das nicht sein wollen. Unsere Medizinen sind noch stärker als die der bösen Zauberer. Jeder Weiße ist ja in den Augen der Primitiven ein höheres Wesen im metaphysischen Sinne! Das richtig zu setzen, dazu ist die ärztliche und die missionsärztliche Arbeit vornehmlich geeignet. Solche Ziele können nicht die Leistungen und Arbeit eines einzelnen Missionsarztes sein. Dazu bedarf es der kontinuierlichen Arbeit von Generationen. Deshalb sollte auch die Arbeit des Missionsarztes für die Mission

nicht bloß eine interessante Episode sein, sondern eine dauernde Einrichtung! Dem Thema zuliebe wollte ich hier diesen psychologischen Gesichtspunkt erwähnen, weil er neben dem karitativen fast ganz vergessen wird.

Missionsarzt Dr. med. KOHLER, Mariannhill (Natal).

**Der Mongolenfleck bei einigen bolivianischen Indianerstämmen.** — Angeregt durch die Mitteilung über den „Mongolenfleck bei den Indianern des östlichen Waldgebietes in Paraguay“ durch P. FR. MÜLLER, S.V.D. (vgl. „Anthropos“, Bd. XXIV, S. 1096; 1929), erbat ich mir Nachrichten über die gleiche Erscheinung bei den Chulupi (bzw. Ashusley), die nicht weit entfernt von dem genannten Gebiete leben, nämlich in der Gegend des oberen Pilcomayo, im südöstlichen Bolivien, genauer in der Prefectura Apostólica de Pilcomayo. Aus zwei Briefen des Franziskanermissionars P. STAHL entnehme ich folgende seiner Beobachtungen: „Soweit unsere Chulupi-Indianer in Frage kommen, habe ich bei fast der Hälfte aller Kinder bis zum vierten Lebensjahre den Mongolenfleck vorgefunden, und zwar wies derselbe im allgemeinen einen Durchmesser von 4 bis 5 cm auf; man sieht aber auch Größen von verschwindend kleinen Andeutungen bis zur Ausdehnung der Handfläche. Die Farbe ist dunkelblau, jedoch nicht schwärzlich. Die Chulupi bezeichnen ihn mit *la vóot* und scheinen ihm keinen besonderen Wert beizulegen, was sich daraus ergibt, daß sie das Vorhandensein des Mongolenfleckes bei dem einen Kinde und das Fehlen desselben bei dem anderen Kinde gleichgültig hinnehmen.

Außerdem fand ich den Mongolenfleck noch bei vielen Kindern anderer bolivianischer Stämme und man kann sagen, daß er bei all denen zu sehen ist, die eine braune Hautfarbe haben. Das sind hauptsächlich die Kinder jener Leute, die aus der Gegend von Tarija oder Sucre kommen, deren Voreltern wohl alle zu jenen Indianern gezählt werden müssen, die früher von den Franziskanern missioniert worden sind. Diese Leute nennen den Mongolenfleck *la mancha de la Virgen* und er ist bisweilen noch bei Kindern, die bereits zehn Jahre alt sind, sichtbar.

Weil ich erst wenige Jahre mit diesen Indianern in Verbindung stehe, kann ich genauere Angaben nicht vermitteln; doch stelle ich Ihnen dieselben für die Zukunft in Aussicht...

Daß der Mongolenfleck, als eine allgemeinmenschliche Erscheinung, auch den Indianern nicht fehlt und auch bei ihnen, je nach den Stämmen, sehr verschieden häufig auftritt, dürften weitere genauere Beobachtungen außer Zweifel stellen.

P. MARTIN GUSINDE, S.V.D.

**Glückliche Beendigung einer Expedition zu den Uro-Chipaya-Indianern in Bolivien.** — Distinguido Padre:

Acabo de regresar de mi expedición entre los Indios Uro-Chipaya de Bolivia. Estuve entre ellos mucho tiempo reuniendo un material lingüístico considerable y haciendo observaciones que echarán, no lo dudo, mucha luz sobre la organización social y la religión de este pueblo extraordinario, verdadero fósil de la América precolombiana.

A. MÉTRAUX, Tucumán.







## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

In einem längeren Vortrag spricht K. TH. PREUSS über Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Er will nicht eine Materialsammlung vorlegen, sondern in dem Vielerlei der ethnologischen Tatsachen für dieses Thema die dominierenden psychologischen Richtlinien aufdecken. So gruppiert er seinen Stoff unter drei große Ideenkomplexe: der Tod, der Tote, die Unsterblichkeit. Es zeigt sich, daß Tod und Unsterblichkeit für das religiöse und geistige Leben der Naturvölker äußerst fruchtbar gewesen sind. „Nicht in dem Sinne TYLOR's, der aus der weiterlebenden Seele des Menschen die ganze Geisterwelt überhaupt erstehen ließ, sondern als ein Angriffspunkt für mannigfache Probleme des Kults, des Wesens der Gottheit und der Auffassung des menschlichen Lebens, schließlich auch für die Ethik kann die Betrachtung von Tod und Unsterblichkeit bedeutungsvoll werden, wenn wir uns die Zeit nicht verdrießen lassen, die vorhandenen Tatsachen mit den Mitteln eingehender Forschung zu durchdringen und andererseits nicht müde werden, das Material bei den lebenden Völkern zu erweitern.“ (Nr. 146 der „Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge“. Tübingen [MOHR], 1930, 36 SS.)

Aus einer Untersuchung von HERMANN TRIMBORN über Auffassung und Formen der Strafe auf den einzelnen Kulturstufen erhellt, daß nach der Strafrechtsauffassung vor der Verbreitung des Bodenbaues die Strafe als Vergeltung für einen angerichteten Schaden aufgefaßt und aus dem Motiv der Rache geübt wird; daß die Vergeltung lediglich an den Eintritt eines Schadens anknüpft, ohne daß die Schuld des Täters geprüft zu werden brauchte; daß die Art der Vergeltung eine blutige ist; daß die Ausübung der Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen anheimgestellt wird;

### Europe et Généralités.

M. K. TH. PREUSS a donné une conférence d'une certaine étendue sur la Mort et l'Immortalité dans les croyances des peuples primitifs. Il s'agit pour lui non pas de produire une collection de matériaux, mais plutôt de découvrir à travers les multiples faits ethnologiques se rapportant à ce thème les idées psychologiques dominantes. C'est ainsi que l'auteur groupe ses données autour de trois grandes idées centrales: la mort, le défunt, l'immortalité. Il en appert que l'idée de la mort et de l'immortalité a été extrêmement féconde pour la vie religieuse et intellectuelle des peuples primitifs. «Ce n'est pas dans le sens de TYLOR, pour qui la survie de l'âme humaine est l'origine de tous les esprits en général, que la réflexion sur la mort et l'immortalité peut devenir féconde, mais comme point de départ pour divers problèmes sur le culte, la nature de la divinité, la conception de la vie humaine et même l'éthique, à condition de prendre son temps pour étudier l'ensemble des faits à la lumière des méthodes scientifiques et de ne pas se lasser d'augmenter les données par l'étude des peuples encore en vie.» (Tubingue [MOHR] 1930, 36 pp.)

D'une étude de M. HERMANN TRIMBORN sur l'idée et les Formes de la Punition aux différents degrés de la civilisation il résulte que d'après l'interprétation du droit pénal avant la diffusion de l'agriculture la punition a le caractère de représailles pour un dommage et est infligée par esprit de vengeance; que les représailles sont exercées simplement à la suite d'une action qui porte préjudice sans qu'on ait besoin d'examiner la culpabilité de l'auteur; que les représailles sont sanglantes; que l'exécution de la vengeance est abandonnée à celui qui a

daß die Solidarhaftung herrscht. In der Bodenbaukultur kommt zu diesen Elementen ein wesentlich neues Moment, das der Komposition (Abwendung einer körperlichen Strafe durch Vermögenhingabe). In den völkerkundlichen Hochkulturen tritt eine Trennung zwischen Privatrecht und Strafrecht auf. Dabei ist das Strafrecht vor allem psychologisch eingestellt. Nicht der angerichtete Schaden, sondern die psychologische Verfassung des Täters steht im Vordergrund. Es entwickelt sich der eigentliche Schuldbegriff. Die Strafarten zeigen vielfach eine drakonische Strenge; anderseits besitzen die Fürsten das Recht der Begnadigung. (Verlag: DÜMMLER, Berlin und Bonn [1931], 16 SS.)

CAMILLA H. WEDGWOOD will in der Studie über Wesen und Funktion der geheimen Gesellschaften nicht der Frage über Ursprung und Entwicklung, sondern über Arten und Bedeutung der geheimen Gesellschaften bei den heutigen Primitiven nachgehen. Eine geheime Gesellschaft im weitesten Sinne ist eine freiwillige Verbindung, deren Mitglieder auf Grund der Mitgliedschaft ein bestimmtes Wissen besitzen, das den Nicht-Mitgliedern mangelt. Im allgemeinen hat diese Verbindung ein besonderes Symbol oder Kennwort oder Ritual oder besonderen Namen, wodurch die Mitglieder unter sich verbunden und von den Nicht-Mitgliedern abgesondert werden. Nach ihrer Betätigung unterscheidet man zwei große Gruppen: solche mit einer sichtbaren und solche mit einer latenten Funktion. Zur ersten Gruppe gehören zwei Unterabteilungen: 1. die antisozialen Gesellschaften, die irgendwie revolutionären Charakter haben; 2. die sozialen Gesellschaften, die einen notwendigen und integralen Bestandteil in der Struktur des betreffenden Volkskörpers darstellen. In der zweiten Hauptgruppe kann die „latente Funktion“ vierfacher Natur sein: 1. das Individuum zur Geltung zu bringen und ihm besondere Vorrechte zu verschaffen, ohne die Verbindung mit der Gemeinschaft zu verlieren; 2. die natür-

été lésé dans ses intérêts ou à ses proches; que la détention solidaire est en usage. Dans la période de l'agriculture il vient s'ajouter à ces éléments un autre élément essentiellement nouveau, celui de la composition (c'est-à-dire qu'on peut écarter une punition corporelle par l'abandon d'une partie de la fortune). Dans les cultures ethnologiques élevées il se forme une séparation entre le droit privé et le droit pénal. Et celui-ci se présente surtout avec base psychologique. Ce n'est pas le dégât comme tel mais la disposition psychologique de l'auteur qui se trouve au premier plan. La notion de la culpabilité se développe peu à peu. Les différentes sortes de punitions témoignent en général d'une rigueur draconienne; par contre les princes ont le droit de faire grâce. (Editions: DÜMMLER, Berlin et Bonn [1931], 16 pp.)

L'étude de Melle CAMILLA H. WEDGWOOD sur la nature et le but des sociétés secrètes a pour objet non pas d'examiner la question de l'origine et de l'évolution, mais celle des différentes sortes et de l'importance des sociétés secrètes chez les primitifs de nos jours. Une société secrète au sens le plus large du mot est une association librement consentie dont les membres jouissent, de par leur qualité de membres, de certaines connaissances qui font défaut aux autres. En général cette association possède en propre un symbole ou un mot-repère ou une forme rituelle ou un nom à part, au moyen de quoi les membres sont liés entre eux et séparés des non-membres. Quant au but on distingue deux grands groupes: les uns dont les manifestations sont visibles, les autres à manifestations latentes. Le premier groupe comprend deux subdivisions: 1<sup>o</sup> les sociétés antisociales à caractère tant soit peu révolutionnaire; 2<sup>o</sup> les sociétés sociales qui représentent un élément nécessaire et intégral de la structure de l'ensemble du peuple en question. Dans le deuxième groupe, la «fonction latente» peut être quadruple, à savoir: 1<sup>o</sup> de faire ressortir l'individu et de lui procurer des privilèges spéciaux sans lui faire perdre l'union avec la communauté; 2<sup>o</sup> de faire sortir les associations naturelles (familles, tri-

lichen Verbindungen (Familie, Stamm) aus ihrer Exklusivität zu lösen und zu größeren Einheiten zusammenzufügen; 3. die wirtschaftlichen Belange zu fördern durch Verteilung der Arbeiten usw.; 4. der Eintönigkeit des Alltags für Mitglieder und Nicht-Mitglieder durch Tänze und Maskerade eine (teilweise schreckhafte) Abwechslung zu geben. In den geheimen Gesellschaften mit sichtbarer Funktion findet sich fast immer die eine oder andere latente Funktion als Unterschicht. (Oceania, I [1930], 129—145.)

Durch Abdruck seiner Briefe gibt Dr. HANS FINDEISEN einen kurzen, vorläufigen Bericht über Zweck und Erfolg seiner Reise nach Finnisch-Lappland. Der Besuch galt besonders den Kola-Lappen. Neben der Sammlung wertvoller Museumsgegenstände für das Berliner Museum konnten Herr und Frau FINDEISEN auch manche neue Erkenntnis über die kulturelle Stellung der Lappen als Expeditionserfolg heimbringen. (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 121—135.)

KAARLE KROHN hat beim religionsgeschichtlichen Kongreß in Lunds 1929 einen Vortrag über die Bedeutung der finnischen Mythologie für die skandinavische gehalten, worin er ausführt, daß „das finnische Material nicht nur Dubletten und überflüssige Varianten zu bereits vorhandenen skandinavischen Aufzeichnungen, sondern in vielen Fällen alttümliche Fassungen bietet“. Weiters betont er die Möglichkeit der Priorität des Christlichen gegenüber dem Heidnischen in den nordischen Volksüberlieferungen. „Aus dem heidnischen Volksglauben übernommene Namen erscheinen gewöhnlich in ihrer christlichen Bedeutung, wie sie in den Volksprüchen fortleben. Bis jetzt ist es nicht gelungen, unter den unzähligen finnischen Zaubersprüchen einen einzigen unstreitbar vorchristlichen aufzufinden. Deswegen ist es für einen finnischen Forscher der magischen Sprüche schwer zu verstehen, wie das Minimale, scheinbar Heidnische in den germanischen Zaubersprüchen nicht allgemeineren und entschiedeneren Verdacht bei den Forschern erregt hat.“

Anthropos XXVI. 1931.

bus) de leur exclusivité et de les grouper dans un ensemble plus vaste; 3<sup>o</sup> de favoriser les intérêts économiques par la répartition du travail etc.; 4<sup>o</sup> d'interrompre pour les membres comme pour les non-membres la monotonie de la vie de chaque jour par des danses et des mascarades (interruption parfois terrifiante). Les sociétés secrètes à manifestations visibles ont presque toutes l'une ou l'autre fonction latente comme couche inférieure. (Oceania, I [1930], 129—145.)

En publiant ses lettres, M. le Dr. HANS FINDEISEN fournit un exposé sommaire du but et des résultats de son voyage dans la Laponie finlandaise. C'est surtout les Lapons du Kola qu'il voulait apprendre à connaître. A côté d'une collection d'objets de valeur pour le musée de Berlin, Mr et Mme FINDEISEN ont pu rapporter de leur expédition maintes connaissances nouvelles sur la position culturelle des Lapons. (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 121—135.)

A l'occasion du congrès de l'histoire des religions à Lunds en 1929, M. KAARLE KROHN a donné une conférence sur l'importance de la mythologie finnoise pour celle de la Scandinavie. On y apprend que «les documents finnois n'offrent pas seulement des doublettes et des variantes superflues de notices scandinaves antérieures, mais dans beaucoup de cas des rédactions archaïques». De plus l'auteur relève la possibilité de la priorité de l'élément chrétien sur l'élément païen dans les traditions populaires du Nord. «Des noms provenant des croyances populaires païennes continuent ordinairement à figurer dans les dictons du pays avec la signification chrétienne. Parmi les innombrables formules magiques finnoises il a été impossible d'en trouver jusqu'ici une seule qui soit incontestablement préchrétienne. C'est pourquoi il est difficile à comprendre pour quiconque s'occupe de recherches sur les formules magiques en Finlande, pourquoi le peu d'éléments qui semblent d'origine païenne dans les formules magiques de la Germanie n'a pas



(Studi e Materiali di Storia delle Religioni, VI [1930], 1—8.)

Mit dem Ende des Sommersemesters 1931 beschließt Herr Dr. TELESFORO DE ARANZADI, Professor der Anthropologie an der Universität Barcelona, Mitarbeiter des „Anthropos“, seine Lehrtätigkeit und tritt, 71½ Jahre alt, in den Ruhestand. Auch der „Anthropos“ erlaubt sich, mit dem Dank für alles, was Prof. TELESFORO DE ARANZADI zur Förderung unserer Wissenschaften getan, die besten Wünsche für ein recht langes *otium cum dignitate* zu verbinden.

provoqué chez les savants une opposition plus générale et plus résolue.» (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, VI [1930], 1—8.)

A la fin de l'année scolaire 1931, le Dr. TELESFORO DE ARANZADI, Professeur d'Anthropologie à l'Université de Barcelone et collaborateur de l'«Anthropos», quitte l'enseignement universitaire, ou il s'est dépensé jusqu'à l'âge de 71 ans et demi, et se décharge de ses occupations pour jouir d'un repos bien mérité. La Rédaction de l'«Anthropos» se fait un devoir d'adresser au Prof. TELESFORO DE ARANZADI un mot de remerciement sincère pour sa collaboration dévouée au progrès de nos recherches scientifiques, et se permet de lui exprimer ses meilleurs vœux de longues années de repos, heureux et honorable.

### Asien.

Die von M. SAVINA publizierte Monographie de Hainan bringt viel neues Material über diese noch so wenig bekannte Insel. Der Verfasser berichtet über die geographischen und politischen Verhältnisse, über Geschichte und Völkergemisch, über Kultur und Mission auf Hainan. Da aber SAVINA wohl der erste Europäer ist, der diese Insel ganz durchquerte, hat das beigelegte Tagebuch seiner Reise durch das Zentralgebirge im Jahre 1928 besonderen Wert. Die im Zentralgebirge wohnenden *Hiai-ào* müssen als Urbewohner der Insel angesehen werden. Ihre Kopfzahl beträgt schätzungsweise heute nur noch 200.000. In ihrem anthropologischen Habitus stehen sie dem Europäer näher als den Chinesen. Sie leben hauptsächlich von Maisbau, Jagd und Fischfang. Die Frauen tragen eine sonderbare Gesichtstatauierung. Der Verfasser fügt dann noch einige Angaben über Geburt, Heirat, Begräbnis, Siedlung und religiöse Anschauungen der *Hiai-ào* bei. Ein kurzes Vokabular soll uns einen vorläufigen Eindruck von ihrer Sprache vermitteln. Größere sprachliche Arbeiten hat der Verfasser bereits im Manuskript fertig. Eine genaue, mehrfarbige Karte der Insel Hainan ist dieser Monographie

### Asie.

La Monographie de l'île de Hainan publiée par M. M. SAVINA contient bien des données nouvelles sur cette île encore si peu connue. L'auteur parle des conditions géographiques et politiques, de l'histoire et du pêle-mêle des peuplades, de la culture et des missions de l'île de Hainan. Et comme M. SAVINA est probablement le premier Européen qui a traversé l'île d'un bout à l'autre, l'annexe formée par son journal de voyage à travers le massif central en 1928 est d'une valeur exceptionnelle. Les *Hiai-ào* qui occupent le massif central doivent être regardés comme les premiers habitants de l'île. Leur nombre n'est plus aujourd'hui que d'environ 200.000. Leur système anthropologique les rapproche plutôt des Européens que des Chinois. Ils vivent principalement de la culture du maïs, de la chasse et de la pêche. Les femmes ont une manière curieuse de se tatouer le visage. L'auteur ajoute encore quelques données sur la naissance, le mariage, l'enterrement, la colonisation et les idées religieuses des *Hiai-ào*. Un bref vocabulaire est destiné à nous donner une idée provisoire de leur langue. Des essais linguistiques plus étendus sont déjà terminés en manuscrit.

beigefügt. (Cahiers de la Soc. de Géogr. de Hanoï [17<sup>e</sup> Cahier, 1929], 1—59.)

IVOR H. H. EVANS gibt eine kurze Übersicht der Probleme der malaiischen Archäologie in bezug auf die Ausgrabungen in Tonkin und auf Sumatra. (J. of the Fed. Malay States Museums, XV [1930], 21—24.)

Über die Schöpfungsmythe der Bihor und ihre Parallelen bei den Santal und den Indianern Amerikas schreibt SARAT CHANDRA MITRA. In allen angeführten Fällen ist am Anfange der Welt nichts als ein großes Wasser; auf Befehl des Höchsten Wesens (oder einer anderen mythischen Gestalt) tauchen einige Tiere auf den Grund des Meeres und bringen etwas Lehm herauf, aus dem das Höchste Wesen die Erde macht. Die Übereinstimmungen in den einzelnen Mythen sind auffallend groß. (J. of the Anthropol. Soc. of Bombay, XIV [1929], 468—478.)

Une carte polychrome exacte de l'île de Hainan est ajoutée à cette monographie. (Cahiers de la Soc. de Géogr. de Hanoï [17<sup>e</sup> Cahier, 1929], 1—59.)

M. IVOR H. H. EVANS donne un bref aperçu des problèmes de l'archéologie malaisienne par rapport aux fouilles au Tonkin et dans l'île de Sumatra. (J. of the Fed. Malay States Museums, XV [1930], 21—24.)

Le mythe de la création chez les Bihor et ses parallèles chez les Santals et les Indiens d'Amérique sont traités par M. SARAT CHANDRA MITRA. Dans tous les cas dont il est question, il n'existe au commencement du monde qu'une eau immense. Sur l'ordre de l'Etre suprême (ou d'une autre figure mythique), quelques animaux plongent au fond de la mer et en rapportent un peu de limon, dont l'Etre suprême forme la terre. On remarque entre les différents mythes des concordances frappantes. (J. of the Anthropol. Soc. of Bombay, XIV [1929], 468—478.)

## Afrika.

K. G. LINDBLOM bereichert seine planmäßigen kulturhistorischen Studien durch eine neue Veröffentlichung. Diesmal geht er der Verbreitung der Fadenspiele in Afrika nach. Er bedauert es am meisten, daß darüber sehr wenige und mangelhafte Berichte vorhanden sind, so daß er nicht in der Lage war, die Verbreitung dieses Elementes auf der Karte geographisch zu veranschaulichen, da die Fadenspiele jedenfalls viel verbreiteter in Afrika seien als es die Literatur angibt. Sehr auffallend erscheint es, daß die Literatur diese Spiele bei den Hamiten gar nicht erwähnt. (K. G. LINDBLOM: String Figures in Africa. Riksmuseets Etnografiska Avdening Smärre Meddelanden Nr. 9, Stockholm 1930.)

W. WANGER wählte ausdrücklich das „Journal of the African Society“, um darin in einem Artikel Ntu Philology einem weiteren Kreise, wie er sagt, seine Ansichten über das Zulu und

## Afrique.

M. K. G. LINDBLOM augmente ses études historico-culturelles systématiques d'une nouvelle publication. Cette fois ci, il examine à quel point les jeux de fil sont répandus en Afrique. L'auteur regrette surtout qu'il n'existe à ce sujet que des récits peu nombreux et très incomplets. C'est ce qui l'a empêché de représenter géographiquement l'aire de dispersion de cet élément sur la carte, attendu que les jeux de fil sont sans doute beaucoup plus répandus en Afrique qu'il ne semble d'après les récits. Chose curieuse, c'est que les documents ne mentionnent pas du tout ces jeux chez les Hamites. (K. G. LINDBLOM: String Figures in Africa. Riksmuseets Etnografiska Avdening Smärre Meddelanden Nr. 9, Stockholm 1930.)

C'est à dessein que M. W. WANGER a fait choix du «Journal of the African Society» pour y publier son article Ntu Philology et y exposer à un groupe plus étendu de lecteurs, comme il le re-

die Bantu-Linguistik überhaupt auseinanderzulegen. Er nimmt hauptsächlich auf seine „Scientific Zulu Grammar“ Bezug und wehrt sich gegen verschiedene seiner Kritiker, vornehmlich aus der MEINHOF-schen Schule. Mehr noch als die Diskrepanz ihrer Ansichten mit den seinigen veranlaßte ihn zu dieser polemischen Schrift der Umstand, daß die Kritiker auf viele seiner Aufstellungen und Regeln, die der Autor selber als besonders wichtig halt, gar nicht eingingen. („Ntu Philology“, Journal of the African Society, Vol. XXIX, No. CXVI.)

Dr. J. TANGHE untersucht den Ursprung und den Aufbau des Lingala, einer Verkehrssprache, die am Mittellauf des Kongo im Gebrauch ist. („Le Lingala, la langue du fleuve“, „Congo“, Oct. 1930, p. 341 ff.) Die Vorläuferin des Lingala war eine Verkehrssprache der Negerhändler jener Gebiete, die sich aus den Sprachen jener Gegenden, wie des *ngala*, *banji*, *tolo* und *suaheli*, zusammensetzte. Immerhin blieb sie ein homogenes Gebilde; in jeder Hinsicht blieb sie eine Negersprache. Nachdem die Europäer diese Sprache als Verkehrssprache aufgriffen, unterlag sie großen Veränderungen, zumal in der Morphologie. Einmal sicherten sich die *Ngala*-Dialekte um Nouvelle-Anvers einen Haupteinfluß auf die Bildung der neuen Verkehrssprache, und die Europäer brachten die heterogensten Gebilde hinein, so zwar, daß die Morphologie der Bantu-Sprache, denn das *ngala* ist seinem Wesen nach eine Bantu-Sprache, vollständig über den Haufen geworfen wurde; das Lingala ist somit ein Kunstprodukt.

JOHANNES LUKAS veröffentlicht die Übersetzung und Bearbeitung von acht wertvollen und sprachlich reinen *Kanuri*-Texten. Die eingehende Schrift führt neben dem äußeren Befund der Orthographie, der Lautlehre, der Formenlehre und Syntax auch den Wortschatz an sowie den transkribierten Text, der Beschreibungen aus dem Familienleben nebst Hochzeits- und Brautwerbungsgebräuche

lève, ses idées sur le zoulou et la linguistique bantoue en général. L'auteur se rapporte principalement à sa „Scientific Zulu Grammar“ et se défend contre plusieurs de ses critiques, notamment de l'école de MEINHOF. Ce n'est pas seulement la disparité de leur système et du sien qui a provoqué cet article polémique, mais surtout le fait que les critiques n'ont pas voulu s'occuper d'un grand nombre de ses thèses et règles que l'auteur lui-même tient pour très importantes („Ntu Philology“, Journal of the African Society, Vol. XXIX, No. CXVI.)

M. le Dr. J. TANGHE examine l'origine et la construction du Lingala, idiome de communication en usage sur les bords du cours moyen du Congo. („Le Lingala, la langue du fleuve“, „Congo“, Oct. 1930, p. 341 et suiv.) Cette langue était précédée de la langue de communication de ceux qui faisaient la traite des noirs dans ces parages, langue formée des idiomes en usage dans ces contrées tels que le *ngala*, le *banji*, le *tolo* et le *suaheli*. Elle formait toutefois un ensemble homogène et restait de toutes façons une langue nègre. Quand les Européens s'en furent emparés comme d'une langue de communication, elle fut soumise à d'importantes modifications, surtout par rapport à la morphologie. D'une part les dialectes *ngala* aux environs de la Nouvelle-Anvers arrivèrent à s'assurer une influence prépondérante sur la formation de la nouvelle langue de communication; d'un autre côté les Européens y firent entrer les éléments les plus hétérogènes, de sorte que la morphologie de cette langue bantoue — car le *ngala* est essentiellement une langue bantoue — a complètement été transformée. Le Lingala est donc une langue artificielle.

M. JEAN LUKAS publie la traduction et le commentaire de huit textes *Kanuri* précieux et inaltérés au point de vue de la langue. Cette étude détaillée s'occupe de l'état de l'orthographie, de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe et aussi du vocabulaire, et contient en outre la transcription du texte des scènes tirées de la vie familiale ainsi que les coutumes de noces et des recher-



enthält. (Mittlg. d. Sem. f. Orient. Spr. zu Berlin, XXXII, Abtlg. III [1929], 41—92 und I—XXX.)

Over de Volksstammen der Lomela („Congo“, Janvier 1931, p. 13 ff.). Eine kurze Charakterisierung und Gruppierung der verschiedenen Negerstämme am Lomela, einem Nebenfluß des Tschuapa, versucht in dankenswerter Weise der Missionar E. P. HULSTAERT. Seine Angaben gründen sich auf die Kenntnis, die er infolge einer Reise in jenen Gebieten gewann. Er behandelt die *Mbole*, *Bakutu*, *Ngombe*, *Bosaka*, *Boyela*, *Balinga* und *Batshwa*. Von jedem Volksstamm gibt er eine kurze Charakteristik und versucht, auf verschiedene Elemente gestützt, eine Gruppierung der Stämme. Er glaubt, folgende drei Gruppen feststellen zu können: 1. Zu den *Nkundo-Mongo*, welche ja den Großteil der Negerbevölkerung des inneren Kongobogens ausmachen, rechnet er auch die *Bosaka* und *Boyela*. 2. Die *Bakutu*, *Mbole*, *Ngombe* machen eine besondere Gruppe aus. Manches spricht dafür, daß auch die *Balinga* dieser Gruppe angehören. Der Name *Ngombe* soll keineswegs die Identität der hier besprochenen *Ngombe* mit jenen an den Ufern des Kongo behaupten. *Ngombe* kann vielleicht ein Appellativ sein wie Fremdlinge. 3. Als dritte Gruppe sind die *Batshwa* (*Bačwa*) zu nennen, jedenfalls Mischlinge mit einer Pygmäenschicht. Ob diese *Bačwa* der Lomela mit dem Hauptblock am Lac Léopold II identisch sind, wird nicht erörtert.

ches en mariage. (Mittlg. d. Sem. f. Orient. Spr. zu Berlin, XXXII, Abtlg. III [1929], 41—92 et I—XXX.)

Over de Volksstammen der Lomela («Congo», Janvier 1931, p. 13 et suiv.). C'est un article dans lequel le missionnaire E. P. HULSTAERT essaie de façon louable de caractériser et de grouper en peu de mots les différentes tribus nègres sur les bords du Lomela, sous-affluent du Tschuapa. Ses données se basent sur des connaissances acquises par un voyage dans ces contrées. Il parle des *Mbole*, des *Bakutu*, des *Ngombe*, des *Bosaka*, des *Boyela*, des *Balinga* et des *Batshwa*. L'auteur indique brièvement les traits caractéristiques de chaque tribu et essaie de grouper ces tribus à l'aide de certains éléments. Il croit pouvoir établir les trois groupes suivants. 1<sup>o</sup> Les *Bosaka* et *Boyela* sont rattachés aux *Nkundo-Mongo*, qui constituent, comme on sait, le gros de la population nègre du territoire délimité par la courbe du Congo. 2<sup>o</sup> Les *Bakutu*, les *Mbole* et les *Ngombe* forment un group à part. Et il y a bien des indices que les *Balinga* eux-aussi appartiennent à ce groupe. Le nom de *Ngombe* ne doit pas du tout affirmer l'identité des *Ngombe* dont il est question ici avec ceux qui habitent les bords du Congo. Le mot peut avoir une signification appellative, comme le mot «étrangers». 3<sup>o</sup> Un troisième groupe est formé par les *Batshwa* (*Bačwa*), produit sans doute d'un croisement avec une couche pygmée. Il n'est pas parlé de la question de savoir si ces *Bačwa* sont identiques avec le bloc principal sur les rives du lac Léopold II.

## Amerika.

H. PLOETZ und A. MÉTRAUX schreiben über die materielle Kultur und das soziale und religiöse Leben der Ges (*Žé*) im südlichen und östlichen Brasilien. Diese erste Studie, der andere zur Ergänzung nächstens folgen sollen, beschäftigt sich mit den Stämmen an der brasilianischen Küste, südlich von Bahia, und in den südlichen Provinzen dieses Landes. Im einzelnen werden näher ausgeführt: Stammesnamen,

## Amérique.

MM. H. PLOETZ et A. MÉTRAUX nous entretiennent de la culture matérielle et de la vie sociale et religieuse des Ges (*Žé*) dans le Brésil oriental et méridional. Cette première étude, qui doit être bientôt suivie et complétée par d'autres, s'occupe des tribus de la côte du Brésil au Sud de Bahia et des provinces méridionales de ce pays. Voici les détails: les noms de tribus, le tatouage, le peinturage cor-

Tatauierung, Körperbemalung, Haar-  
auszupfen, Haarschnitt, Lippen- und Ohr-  
schmuck, Federschmuck, Hals-, Arm- und  
Beinschmuck, Kleidung, Wohnung, Haus-  
rat, Pflanzensammeln, Ackerbau, Jagd,  
Fischfang, Jagd- und Kriegswaffen, Zu-  
bereitung der Nahrung, Keramik, Zwirnen,  
Weberei, Flechtere, Musikinstrumente,  
Schiffahrt, Transportmittel, Narkotika.  
Ferner: Intellektuelle Begabung, Zahlen-  
systeme, Heilmittelkenntnis, Tanz und  
Gesang, soziale Organisation, Recht,  
Familie, Verwandtschaft, Kinder, An-  
standsregeln, Duell und Spiele, Mytho-  
logie, Medizinmannwesen, Anthropol-  
phagie und Totengebräuche. (Rev. del  
Inst. de Etn., Tucumán, I [1930], 107—  
238.)

Von FERDINAND DENIS ediert A.  
MÉTRAUX ein bisher unveröffentlichtes  
Manuskript aus den Jahren 1833 bis 1835  
über die Kamakan-Indianer  
(Brasilien). Obwohl DENIS zunächst Na-  
turforscher war, hat er doch auch aus-  
gezeichnete Mitteilungen über Eigentums-  
verhältnisse, Sitten und Gebräuche, das  
familiäre und sexuelle Leben, über Reli-  
gion und Totengebräuche der Indianer.  
Diese Notizen sind um so wertvoller,  
als die Kamakan heute im geschlossenen  
Stamm nicht mehr existieren. Außerdem  
enthält das Manuskript noch ethnologi-  
sche Angaben über die Patascho und  
Kutascho, von denen wir bislang nur den  
Namen kannten. A. MÉTRAUX hat die  
entsprechenden Angaben in der sprach-  
lichen Fassung des Originals unter Ober-  
begriffe neu zusammengestellt und den  
Text, wo nötig, aus der Literatur und  
eigenen Forschung berichtigt und ergänzt.  
(Rev. del Inst. de Etn., Tucumán, I [1930],  
239—293.)

Nicht alle von alten und neueren  
Schriftstellern als *Intiwatana* bezeich-  
neten Bauten waren Sonnenwar-  
ten im alten Peru. Aber sicher  
hat es solche gegeben. Der Berliner  
Astronom ROLF MÜLLER besuchte einige  
in der Nähe von Cuzco und legte die  
geographischen Positionen mitsamt den  
entsprechenden astronomischen Werten

porel, l'épilage des cheveux, la coupe des  
cheveux, les parures des lèvres et des  
oreilles, les garnitures de plumes, les  
ornements du cou, des bras et des jam-  
bes, les vêtements, le logement, l'ameuble-  
ment, l'herborisation, l'agriculture, la  
chasse, la pêche, les instruments de  
chasse et de guerre, la préparation des  
aliments, la céramique, le cordage, le  
tissage, le tressage, les instruments de  
musique, la navigation, les moyens de  
transport, les narcotiques. De plus: les  
capacités intellectuelles, les systèmes nu-  
mériques, la connaissance des remèdes,  
la danse et le chant, l'organisation so-  
ciale, le droit, la famille, la parenté, les  
enfants, les règles de bienséance, les duels  
et les jeux, la mythologie, le système des  
guérisseurs, l'anthropophagie et les coutu-  
mes funèbres. (Rev. del Inst. de Etn.,  
Tucumán, I [1930], 107—238.)

Un manuscrit inédit de FERDINAND  
DENIS sur les Indiens Kamakan  
(Brésil) et provenant des années 1833 à  
1835 vient d'être publié par M. A. MÉ-  
TRAUX. Bien que DENIS ait été natura-  
liste avant tout, il fait cependant l'ex-  
cellentes communications sur les condi-  
tions de propriété, les mœurs et coutu-  
mes, la vie familiale et sexuelle, la reli-  
gion et les coutumes funèbres des In-  
diens. Ces communications sont d'autant  
plus précieuses que les Kamakan n'exi-  
stent plus de nos jours comme tribu dé-  
limitée. Le manuscrit en question contient  
en outre des indications ethnologiques  
sur les Patascho et les Kutascho, que  
nous ne connaissons que de nom. Ces  
indications, M. A. MÉTRAUX les a laissées  
dans la langue du manuscrit en les grou-  
pant sous des notions génériques et en  
complétant et en corrigeant le texte, le  
cos échéant, par la littérature et ses pro-  
pres recherches. (Rev. del Inst. de Etn.,  
Tucumán, I [1930], 239—293.)

Pas tous les édifices nommés *Intiwa-  
tana* par les écrivains anciens et moder-  
nes étaient des observatoires so-  
laires au vieux Pérou. Mais il y  
en avait en tout cas. L'astronome ber-  
linois ROLF MÜLLER en a visité quel-  
ques-uns aux environs de Cuzco et en  
a établi les positions géographiques ainsi  
que l'importance astronomique de chacun

fest. Dabei zeigt sich, daß z. B. der Sonnentempel in Cuzco nach dem Aufgangspunkt der Sonne im Wintersolstitium orientiert war. Außer dem Sonnentempel untersuchte der Verfasser noch die Hauptrichtung alter Inkastraßen in Cuzco, das „El Caracol“ und das Observatorium in Machu-Pijchu und das *Intiwatana* von Pisac. „Es ist erstaunlich, mit welcher Sorgfalt und Genauigkeit die Baumeister jener Zeit ihr Werk ausführten.“ (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 178—187.)

Der *American Anthropologist* gibt über die ersten 40 Jahre seines Erscheinens (1888 bis 1928) einen Generalindex heraus, der von A. V. KIDDER zusammengestellt ist und ein Autoren- und Sachregister enthält. (*American Anthropologist*, XXXII [1930], 191 SS.)

In einer Studie über die Kaskinampo-Indianer und ihre Nachbarn gelangt J. R. SWANTON auf Grund von Berichten und Karten aus dem 17. und 18. Jahrhundert zu dem Schlusse, daß die Kaskinampo ein den Koasati sprachlich verwandter Stamm waren, der später in diesen aufgegangen ist und so aus der Geschichte verschwand. Die Kaskinampo sind offenbar die „Casqui“, auf die DE SOTO kurz nach seiner Überschreitung des Mississippi gestoßen war und die in der Folge nach Cumberland und dann nach Tennessee wanderten, wo sie die Koasati trafen und mit ihnen verschmolzen. (*Amer. Anthropologist*, XXXII [1930], 405—418.)

Über das Recht der Chibcha in Kolumbien hat HERMANN TRIMBORN eine vorzügliche Studie publiziert. Nach einem allgemein einleitenden Kapitel über die Chibcha-Kultur behandelt der Verfasser auf Grund ausführlicher Quellenkenntnis: Sitte und Recht, das Verfahren, den strafbaren Rechtsbruch, private und öffentliche Rechtsverhältnisse. Im Schlußkapitel stellt er folgende Komponenten der Chibcha-Kultur zusammen: Totenkultur, Zweiklassenkultur, freies Mutterrecht und südostasiatische Einflüsse. „Interessant ist eine Vergleichung der bei den Chibcha herauschälbaren Kulturgruppen mit den am Aufbau der alt-

en particulier. Et il a trouvé p. ex., que le temple du soleil à Cuzco était orienté vers le point de lever du soleil au solstice d'hiver. Outre ce temple du soleil, l'auteur a encore examiné la direction principale de vieilles routes construites par les Incas à Cuzco, l'«El Caracol» et l'observatoire de Machu-Pijchu ainsi que l'*Intiwatana* de Pisac. «On est surpris de voir avec quels soins et quelle exactitude les architectes de cette époque lointaine ont exécuté leurs travaux.» (BAESSLER-Archiv, XIII [1929], 178—187.)

L'*American Anthropologist* publie un Index général des quarante premières années de son existence (1888 à 1928). Cet index a été dressé par M. A. V. KIDDER et contient une table d'auteurs et une table de choses. (*American Anthropologist*, XXXII [1930], 191 pp.)

Dans une étude sur les Indiens Kaskinampo et leurs voisins, M. J. R. SWANTON se base sur des rapports et des cartes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle pour en conclure que les Kaskinampo formaient une tribu apparentée aux Koasati par la langue, mais absorbée plus tard par ceux-ci, ce qui explique sa disparition de l'histoire. Ces Kaskinampo sont sans doute les «Casqui» que DE SOTO avait rencontrés par hasard peu de temps après avoir franchi le Mississippi, et qui émigrèrent plus tard vers le Cumberland et ensuite dans le Tennessee, où ils rencontrèrent les Koasati, qui se les assimilèrent. (*Amer. Anthropologist*, XXXII [1930], 405—418.)

Le droit chez les Chibcha est l'objet d'un remarquable travail de M. HERMANN TRIMBORN. Après un chapitre préliminaire sur la culture Chibcha en général, l'auteur se sert de sa science approfondie des sources pour étudier successivement la coutume et le droit, la procédure, la violation coupable du droit, les conditions juridiques privées et publiques. Dans le chapitre final il dresse le tableau suivant des composantes de la culture Chibcha: culture totémique, culture à deux classes, droit matriarcal libre et influences du Sud-Est de l'Asie. «Une chose intéressante, c'est de comparer les groupes culturels qu'on peut



peruanischen und altmexikanischen Kultur beteiligten Komplexen. Während dem Inka- wie dem Azteken-Reiche eine Mischung aus Totemismus und Zweiklassensystem mit polynesisch-, freivaterrechtlichem Überbau zugrunde liegt, fehlen die beiden erstgenannten Kulturkreise zwar auch bei den Chibcha nicht ganz; sie treten jedoch stark zurück gegenüber dem jüngeren (freien) Mutterrechte der tropischen Tieflandkultur, das wir in Mexiko und erst recht in Peru nur in schwächerem Grade vertreten finden. Die Chibcha-Kultur war also um einen wesentlichen Faktor reicher als besonders das alte Peru.“ (Ethnologica, IV [1930], 1—55.)

arriver à déchiffrer chez les Chibcha avec les ensembles culturels qui ont contribué à la formation de la civilisation du vieux Pérou et du vieux Mexique. Tandis que la culture de l'empire des Incas comme des Aztèques avait pour base un mélange de totémisme et de système à deux classes recouvert d'éléments polynésiens de «patriarcat libre», les deux cercles culturels mentionnés en premier lieu ne manquent pas complètement chez les Chibcha, il est vrai; mais s'effacent considérablement devant le droit matriarcal (libre) plus récent de la culture des plaines tropiques que nous ne trouvons que très peu représenté au Mexique et encore moins au Pérou. La civilisation de Chibcha avait donc un élément essentiel qui la rendait plus riche que celle surtout du vieux Pérou.» (Ethnologica, IV [1930], 1—55.)

### Ozeanien.

HANS PLISCHKE beschreibt in einer Abhandlung über Tahitische Trauergewänder ein komplettes Stück aus der ethnographischen Sammlung der Universität Göttingen. Die vorzüglichen Abbildungen im Anhang zur Schrift bezeugen die große Kostbarkeit und Seltenheit des Stückes, da solche Gewänder nur im Besitze vornehmer tahitischer Familien sich befanden. Inhaltlich werden vom Verfasser außer einem historischen Überblick noch Form, Verwendung, Bedeutung sowie Trauer- und Bestattungsgebräuche geschildert. (Abhandl. d. Ges. f. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl., N. F. XXIV, 2 [1931], 1—47. Mit 12 Tafeln.)

### Océanie.

Dans un article sur les vêtements de deuil dans l'archipel de Taïti, M. HANS PLISCHKE décrit une pièce complète de la collection ethnographique de l'université de Goettingue. Les magnifiques illustrations dans l'appendice font saisir la grande valeur et la rareté de cette pièce, puisque de tels vêtements n'étaient la propriété que des familles taïtiennes très distinguées. Quand au fond de l'article, l'auteur donne d'abord un aperçu historique, puis une description de la forme, de l'emploi et de la signification de ce vêtement et enfin un exposé des coutumes funèbres et de deuil. (Abhandl. d. Ges. f. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl., N. F. XXIV, 2 [1931], 1—47. Avec 12 planches.)



## Bibliographie.

*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik.* Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien. Jahrg. I (1930). Herausgeber: WILHELM KOPPERS. Redakteur: FRITZ FLOR. Eigentum und Verlag: Universitäts-Institut für Völkerkunde. Wien, Neue Hofburg, Corps de Logis. 23×15 cm. 399 SS. Preis: Mk. 20.—.

Mut ist eine lobenswerte Eigenschaft — und man braucht wirklich Mut dazu, um unter den jetzigen schweren wirtschaftlichen Verhältnissen in Österreich eine neue wissenschaftliche Schriftenreihe zu gründen. Es ist aber erfreulich, daß man die Grundlagen für eine solche Neugründung trotz allem zu finden hofft. Wenn dem nun so ist, so darf man ohne Zweifel die Ursache dafür in dem Umstand suchen, daß eben Wien in erster Linie dank der imponierenden Persönlichkeit P. W. SCHMIDT's heute in besonderer Weise ein europäisches Zentrum der Kulturforschung ist. Es begreift sich, daß die von SCHMIDT und von GRÄBNER ausgebaute und vertretene Kulturkreislehre auch in dieser Publikation in starkem Maße zur Geltung kommt.

Man spürt dies zwar nicht so sehr in dem von P. SCHMIDT selbst gelieferten Beitrag, in der kleinen, aber bedeutungsvollen Abhandlung über „Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen“. Diese Studie ergänzt die Arbeit, die der japanische Gelehrte Dr. MATSUMOTO über denselben Gegenstand geschrieben hat. SCHMIDT führt die zahlreichen Übereinstimmungen in den beiden Sprachen bzw. Sprachgruppen darauf zurück, daß die austrischen Sprachen ein wichtiges Mischungselement im Japanischen bilden, ein Element, das auf eine mutterrechtliche Hackbaukultur hinweist.

Stark von der Wiener Schule geprägt ist FRITZ FLOR's umfassende Arbeit „Haustiere und Hirtenkulturen“, die den größten Teil des vorliegenden Bandes einnimmt und deshalb eine eingehendere Besprechung verlangt. Der Verfasser geht von der Annahme aus — die auch den Untersuchungen GUDMUND HATT's und des Referenten entspricht —, daß wir im borealen Gebiet eine in ihrer Grundlage einheitliche Kultur vor uns haben. FLOR untersucht dann die Geschichte dreier wichtiger Haustiere, des Hundes, des Rens und des Pferdes. Ein kleiner Abschnitt ist auch dem Elch gewidmet; es muß aber sofort gesagt werden, daß das hier angeführte Material, das sich nicht auf Quellen erster Hand stützt, ganz unzureichend ist, um zeigen zu können, daß je eine wirkliche Zähmung des Elches vorhanden gewesen ist, obwohl mehr zufällige und sporadische Versuche selbstredend nicht ausgeschlossen sind.

Daß der Hund als Haustier bis in die älteste faßbare, boreale Kulturschicht zurückreicht, wird wohl kaum auf ernsten Widerspruch stoßen. Wertvoll ist der Nachweis der rein praktisch-wirtschaftlichen Stellung des Hundes im Leben der nördlichen Völker, im Gegensatz zu seiner kultischen Bedeutung als Seelenführer, Stammvater usw. bei einer großen Reihe von Völkern außerhalb dieses Kreises. Es scheint in der Tat so, daß der Hund als ökonomischer Faktor (Jagd-, Hirten- und Schlittenhund) eben der borealen Kultur angehört.

Der Rentiernomadismus ist selbstverständlich erst recht ein nördliches Kulturphänomen. Verfasser schließt sich der von SIRELIUS und HATT ausgesprochenen Vermutung an, daß die Renzucht direkt aus dem Jägerstadium hervorgewachsen ist. Während man diesem Punkt beistimmen kann, so ist dies nicht der Fall hinsichtlich der Frage des Alters des Rentiernomadismus, das nämlich vom Verfasser sehr hoch angesetzt wird.

Es ist selbstredend richtig, daß wir keinen Beweis gegen ein hohes Alter in der Tatsache haben, daß mehrere Völker (Jenissejer, Wogulen, Ostjaken, Waldlappen u. a.) den Nomadismus erst in später Zeit übernommen haben, und ebenso ist er selbstredend auch älter als die chinesische Liang-Dynastie, aus welcher Zeit wir zufällig die erste schriftliche Nachricht (um etwa 500 n. Chr.) über die Rentierzucht besitzen. Daß die Renzucht aber „so gut wie sicher“ bereits der Kunda-Kultur eigen sein soll, kann ich nicht anerkennen, ebensowenig wie die Behauptung, daß die langen, aus finnischen Moorfunden bekannten Schlittenkufen ein Beweis für die Verwendung des Rens als Zugtier in der finnischen Steinzeit sind. Hat doch der Referent unter den Caribou-Eskimos Hundeschlitten mit 10 m langen Kufen gemessen!

Eine Folge dieser Anschauung des Verfassers ist es ferner, daß nur eine verhältnismäßig kurze Zeit zwischen der ältesten Schicht und der Hirtenstufe gelassen wird. Verfasser spricht von dieser mittleren Kultur als „Übergangsphase“ (S. 110) und der „heute nur mehr reliktiertig erkennbaren Schneeschuhkultur“ (S. 235), wogegen streitet, daß die Schneeschuhkultur im Gegenteil als typisch für die kanadischen Waldindianer aufgefaßt werden muß und allein wegen ihrer großen Verbreitung in Amerika eine ziemlich bedeutende Dauer beanspruchen darf.

Wenn Verfasser dazu geneigt ist, dem Rentiernomadismus ein so hohes Alter zuzuschreiben, so hängt das damit zusammen, daß er, im Gegensatz zu der früheren Auffassung, diese Form des Hirtenlebens als die älteste überhaupt auffaßt und die Zähmung der übrigen großen Haustiere, namentlich des Pferdes, erst in Anknüpfung an die Renzucht entstanden sein läßt. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Gedanke etwas Bestechendes an sich hat. Aber als erwiesen kann diese These kaum betrachtet werden. Hiermit soll nicht geleugnet werden, daß nicht gewisse Tatsachen in diese Richtung deuten könnten. Der deutliche Übergang vom Jägerleben zur Renzucht, der sich z. B. in der Verwendung von Locktieren offenbart, verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Darüber hinaus muß aber weiter untersucht werden, ob nicht ähnliche Übergangsphänomene auch in anderen Hirtenkulturen vorhanden sind. So viel ist jedenfalls sicher, daß, selbst wenn die Renzucht als die älteste Form von Tierzuchtnomadismus erwiesen werden kann, sie doch später von anderen Arten der Tierzucht, wenigstens an zwei verschiedenen Stellen (Skandinavien und Zentralsibirien), stark beeinflusst worden ist.

FLOR's große und wichtige Abhandlung ist leicht und fließend geschrieben — man fühlt sich beinahe versucht, zu sagen: zu fließend; denn Verfasser arbeitet mit einer ungeheuren Stoffmenge, die nicht nur von der Völkerkunde, sondern auch von der Prähistorie, Sprachwissenschaft und Haustierkunde hergenommen wird. Dabei ist dann stellenweise ein Gedankengedränge entstanden, Nebenfragen werden verfolgt, so daß es am klaren Überblick oft einigermaßen gebricht. Ebenso hat vielleicht das gewaltige Material es verschuldet, wenn der Verfasser mitunter mit Hypothesen so arbeitet, als handelte es sich schon um feststehende Tatsachen. Hierher gehört z. B. die Tatsache, daß der Verfasser (warum?) immer die älteste, boreale Kultur, die vom Rezensenten als sogenannte Eisjagdkultur bezeichnet worden ist, als „protoeskimoisch-ursamojedisch“ u. ä. bezeichnet. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Samojeden ursprünglich diese Kultur besessen haben; aber die Frage ist noch nicht endgültig gelöst, solange von sprachwissenschaftlicher Seite behauptet werden kann, daß die Samojeden erst spät zur Ostseite der Uralkette gewandert sind. Andererseits ist der Name auch deshalb unberechtigt, weil ohne Zweifel noch andere Völker als Eskimos und eventuell Samojeden dieselbe Kultur gehabt haben: in Amerika jedenfalls die Algonkin-Stämme, in Sibirien möglicherweise verschiedene „paläasiatische“ Völker. Auch das bei weitem nicht erledigte Jenissejer-Problem muß gelöst werden, bevor wir in der Kulturentwicklung, die sich an diese nördlichen Gegenden knüpft, wirklich auf den Grund kommen. Die Bedeutung dieser Entwicklung für die ganze Menschheitsgeschichte geht aus der Rolle hervor, die die Hirtenvölker nach P. SCHMIDT zweifellos gespielt haben, und man muß Dr. FLOR dankbar sein, weil er einen großen und bedeutungsvollen Beitrag zu ihrer Aufklärung beigelegt hat.

Namentlich FLOR's Ausführungen über den Hund werden von Prof. KOPPERS' Abhandlung „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen



Völker“ mehrfach erweitert und ergänzt. Der wesentliche Inhalt war den Teilnehmern des 24. Amerikanisten-Kongresses (Hamburg 1930) in Form eines Vortrages bereits bekanntgegeben. Ein sehr charakteristischer Mythenkomplex mit dem Hund als Zentralfigur wird hier von seinem Ausgangspunkt in der südostasiatischen, mutterrechtlichen Ackerbaukultur über die nordostasiatischen Küstenstämme bis Nordamerika verfolgt, wo er unter den Athapasken besonders deutlich hervortritt, aber außerdem in der jüngeren Eskimokultur und bei mehreren, nichtathapaskischen Völkern vorkommt. Durch das Eindringen dieses Komplexes in das boreale Gebiet ist ein interessanter Konflikt zwischen der kultischen und der wirtschaftlichen Einstellung dem Hunde gegenüber entstanden, der vielleicht unter anderem dazu geführt hat, daß man die Verwendung des Hundes als Zugtier im kanadischen Waldgebiet aufgab.

Als Fortsetzung früherer Arbeiten schreibt Dr. FRITZ RÖCK über „Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung“. Wir haben es hier mit einer der vielen auffallenden Übereinstimmungen zwischen der Alten und der Neuen Welt zu tun. Es wird kaum bestritten werden können, daß ein genetischer Zusammenhang im Kalenderwesen vorhanden ist. Es läßt sich aber noch nicht entscheiden, wie dieser Zusammenhang erklärt werden muß. In einem speziellen Fall ist eine Verbindung sowohl über Hawaii wie über Nordamerika möglich.

Rein ethnologisch ist ferner CHR. FÜRER-HAIMENDORF's Abhandlung „Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien“. Man kann in diesem Gebiet drei verschiedene Typen von Junggesellenhäusern unterscheiden; sie kommen hauptsächlich bei den Stämmen tibeto-burmanischer Sprachen vor, während sie augenscheinlich bei den austroasiatischen Völkerschaften fehlen. Dem Gebiet der Linguistik gehört ROBERT BLEICHSTEINER's Untersuchung über „Die werschikisch-burisch-kische Sprache im Pamirgebiet und ihre Stellung zu den Japheetiten-Sprachen des Kaukasus“. BLEICHSTEINER glaubt einen uralten Sprachzusammenhang von der Iberischen Halbinsel (Baskisch) über Alt-Etrurien und Kaukasus bis zum Pamir hin zu erblicken. Endlich GEORG HÖLTKE's Abhandlung über „Dvandvaähnliche Wortkuppelung im Aztekischen“, in welcher, auf P. SAHAGÚN's Geschichtswerk als Quelle gestützt, eine Reihe von eigentümlichen, metaphorischen Redensarten beschrieben werden.

Es ist ein reichhaltiges und wertvolles Material, das im ersten Band der neuen „Wiener Beiträge“ dem Leser geboten wird. Mit Recht ist ihr Erscheinen begrüßt worden, und der Referent schließt sich den guten Wünschen für die Zukunft gerne an.

Dr. KAJ BIRKET-SMITH — Kopenhagen.

**Dumézil Georges.** *Le problème des Centaures.* Etude de Mythologie comparée indoeuropéenne. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome 41.) VIII + 278 pp. PAUL GEUTHNER, Paris 1929. Prix Frs. 75.—.

Cette étude solide et riche fait approcher de la solution le vieux problème des Centaures. Les essais précédents à base linguistique ne pouvaient avoir de succès parce que l'ensemble assez restreint des mots dont on disposait ne suffisait pas. Le problème se pose tout autrement du point de vue ethnologique que l'auteur présente en détail en même temps que le côté linguistique. Ici les documents sont nombreux et se répartissent sur tant de peuples qu'on ne peut douter des rapports étroits entre les personnages mythiques qui y sont décrits. Le chapitre le plus efficace, c'est le premier qui traite surtout des fêtes masquées slaves et de celles qui leur sont congénères. Les mythes qui leur servent de base „accordent un rôle important à des êtres qui portent des noms sinon identiques, du moins apparentés, et qui revêtent partout des formes encore en usage dans les mascarades de l'Europe moderne. Enfin ces mythes et ces personnages sont partout liés à la fin de l'hiver ou au changement de l'année et à des fêtes qui se célébraient à ces moments. Celle est la triple démonstration que nous entreprenons, principalement sur les domaines indo-iranien, grec et latin. En même temps ces formes très antiques de

Carnaval nous permettent peut-être de mieux comprendre certains aspects politiques et sociaux des fêtes à peu près abolis dans les témoignages européens modernes: par exemple les relations du Carnaval avec le mariage et avec le pouvoir... Nous espérons que l'intervention du *februus* latin mettra un terme à l'irritant mystère de l'équation *Kentauros-Gandharva*."

L'auteur aurait pu relever que les Centaures et leurs masques doivent être venus assez tard en Grèce. C'est qu'en effet le mythe n'existe ni chez les Grecs orientaux ni chez ceux de l'Occident. Les Romains ne le connaissaient pas du tout au commencement. En Europe ses traces deviennent toujours plus rares à mesure qu'on avance vers le Nord et surtout vers l'Ouest. Le mythe en question semble n'être qu'une découpe locale du contenu mythique des fêtes masquées si répandues à la fin de l'année. Le sujet semble pouvoir fournir même à l'avenir un certain nombre de renseignements nouveaux sur une composante ethnologique des Indo-européens.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

**Westermann D. and Melzian.** *The Kpèlle Language in Liberia.* Grammatical outline, colloquial sentences and vocabulary. In cooperation with the Firestone Plantations Company and The American Advisory Committee on Education in Liberia. Berlin 1930. DIETRICH REIMER, ERNST VOHSEN.

Die Kpelle-Sprache wird im westlichen Liberia hauptsächlich am St-Pauls-Fluß gesprochen, reicht bis nach Französisch-Guinea und umfaßt somit ein weites Gebiet mit über einer Million Sprachindividuen. Da die Kpelle auch über das ganze Land verstreut wohnen, ist ihre Sprache von großer praktischer Bedeutung. Die Kpelle-Sprache gehört dem weitverzweigten Sprachstamm der Mande-Sprachen an, und zwar deren Untergruppe des Mande-fu, ist also z. B. dem Susu in Französisch-Guinea sehr nahestehend.

Über die Kpelle-Sprache besitzen wir bis jetzt besonders das Werk von WESTERMANN („Die Kpelle-Sprache in Liberia, grammatische Einführung, Texte und Wörterbuch“, 6. Beiheft zur Z. f. E., Berlin 1924). Dieses Werk mit seiner riesigen Fülle von Texten und seinem ausführlichen Wörterbuch hat eine nur kurze grammatische Einleitung und das neue Buch von WESTERMANN-MELZIAN ist somit ein Doppeltes: eine ausführlichere Einleitung zu der großen Textsammlung und ferner ein Führer, sich die Sprache praktisch zu eigen zu machen.

Der Druck dieses für einen breiten Kreis bestimmten Buches ist vom pädagogischen Standpunkt aus gewiß vorzüglich: es sind erstens die Typen verwendet, die das Internationale Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen vorschreibt und somit alles an diakritischen Zeichen nur irgendwie zu Vermeidendes vermieden worden und ferner sind alle Kpelle-Wörter fett gedruckt, so daß der Lernstoff ganz besonders in die Augen fällt. Beinahe die einzigen diakritischen Zeichen, die in Anwendung treten, dienen der Bezeichnung des musikalischen Tones, der in der üblichen Weise (durch Akut, Gravis usw.) zur Darstellung gebracht wird. Die Bezeichnung des musikalischen Tones ist übrigens in diesem Buche sehr eingeschränkt und das mit vollem Recht, denn der Ton spielt im Kpelle bei weitem nicht die Rolle, wie im Ewe (im Susu scheint er eine noch geringere Rolle zu spielen). Dort, wo der Ton von Bedeutung ist, in der Vergangenheit, im Aorist, beim Imperativ und anderen Verbalformen, bei einzelnen Vokabeln, ist er verzeichnet und einige Sätze tragen den musikalischen Ton auf allen Silben, damit sie sich als Musterbeispiele dem Ohr einprägen können.

Daß sich die unbedingt notwendigen Erscheinungen der Lautlehre auf ein paar Zeilen zusammenbringen lassen, ist gewiß in einem praktischen Führer von Vorteil.

Der Entwicklung des grammatischen Stoffes in 26 Lektionen, die zuerst das grammatische Substrat, dann nachfolgende Sätze, denen bis Lektion 8 eine Übersetzung beigefügt ist, bringen, ist viel Sorgfalt entgegengebracht. Dies gilt zunächst vom Hauptwort mit seiner Unterscheidung zwischen bestimmter und unbestimmter Form und dem damit verknüpften merkwürdigen Anlautswechsel (der z. B. im Susu trotz Unterscheidung

bestimmter und unbestimmter Form nicht vorkommt) und weiters vom Zeitwort mit seinen verschiedenen Aspekten; die Endlektionen bringen die Bildung von abhängigen Sätzen. Belebt wird der Lektionsstoff durch Erzählungen. An die Lektionen schließt sich an eine Reihe von „colloquial sentences“, ganz hervorragendes Sprechmaterial, in 18 Gruppen geordnet, bringend.

Das Wörterbuch am Ende ist Kpelle-Englisch und Englisch-Kpelle, entsprechend dem zur Verfügung stehenden Raum nicht von der Ausführlichkeit der deutschen Arbeit, doch für die praktischen Bedürfnisse ausgezeichnet. P. J. LUKAS — Wien.

**Montalbán J. Francisco, S. J.** *Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen.* Nach den Akten des Archivs von Indien in Sevilla bearbeitet. XII + 132 SS. Groß-Oktav. Freiburg i. Br. 1930. HERDER. Preis: geh. Mk. 4.80.

Die spanische Kolonisations- und Missionsmethode im Entdeckungszeitalter hat die verschiedenste Beurteilung gefunden. Ein gerechtes Urteil kann aber nur aus den Akten gewonnen werden. Der Verfasser hat sich der Mühe unterzogen, den Aktenbestand des „Archivo General de Indias“ in Sevilla unter der besonderen Rücksicht der Eroberung der Philippinen zu sichten und zu einer übersichtlichen Monographie zu verarbeiten. Gewiß, beklagenswerte Mißgriffe kamen vor — wahrscheinlich wären sie heute nicht weniger häufig als sie damals waren, wenn auch auf anderem Gebiete —, aber die Sprache der Dokumente läßt doch eindeutig erkennen, daß nicht nur in allen Entschliefungen der Krone, der Missionare und vieler Entdecker doch das Ideale, und zwar die Missionsidee, im Vordergrund stand, sondern daß auch positiv sehr viel Gutes geschaffen wurde. Immer nur von dem „fanatischen Bekehrungseifer der Mönche“ zu reden und zu schreiben, wie es in neuerer Zeit Mode geworden ist, beweist zum wenigsten eine bedauernde Einseitigkeit dieser Autoren. Über ihre spezielle Aufgabe hinaus kann darum diese vorzügliche Monographie auch in diesem allgemeinen Sinne aufklärend wirken. Sie sei darum nicht nur den Fachhistorikern und Orientalisten, sondern auch den Amerikanisten empfohlen, speziell den Mexikanisten, da Neu-Spanien bei der Eroberung der Philippinen eine führende Rolle spielte.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

**Ixtlilxochitl Fernando de Alva.** *Das Buch der Könige von Tezcuco.* Bearbeitet von Dr. H. G. BONTE. (Aus der Sammlung: „Alte Reisen und Abenteuer“, Bd. 24.) 158 SS. Klein-Oktav. Mit einer Karte und 22 Abb. Leipzig 1930. F. A. BROCKHAUS. Preis: Halbleinen Mk. 2.80, Ganzleinen Mk. 3.50.

Von den beiden Hauptwerken des IXTLILXOCHITL (1568 bis 1648) ist die hier in deutscher Übersetzung vorliegende „Historia Chichimeca“ das wichtigste. Diese erste deutsche Wiedergabe geht auf den Text zurück, der in KINGSBOROUGH (Vol. IX) publiziert ist. Über den hervorragenden Wert der „Historia“ und damit auch ihrer deutschen Übersetzung braucht man hier kein Wort zu verlieren. Der Bearbeiter hat seine Aufgabe im allgemeinen gut gelöst. Manche Übersetzung der Eigennamen ist anfechtbar. *Loatlali* (S. 64) dürfte wohl nur ein Druckfehler für *Yaottalli* sein. „*Chinampan* = Floß, schwimmende Insel“ (S. 152) ist nicht haltbar. SELER übersetzt besser: „Sumpfbeet“ (SAHAGUN-SELER, S. 330). Vgl. zu *chinampa*: SELER-SACHS, Auf Forschungsreisen in Mexiko (Berlin 1925), S. 29. Die beigegebenen Bilder aus GEMELLI CARERI und „Description“ (Paris 1754) sind in ihrer Art für den Fachmann interessant, für den Laien müßten sie wohl eine Notiz haben, daß die Zeichnungen keinen oder nur wenig historischen Wahrheitsgehalt besitzen.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.



**Miller Gerrit S.** *The controversy over human "missing links".* From the Smithsonian Report for 1928. Washington 1929.

The oldest human fossils are from Trinil and Pildown. The author criticizes the different ideas and conclusions about these two finds and gives an extensive bibliography. Reviewing all the theories and facts judicially, he writes: "We should not hesitate to confess that in place of demonstrable links between man and other mammals we now possess nothing more than some fossils so fragmentary, that they are susceptible of being interpreted either as such links or as something else. Superficial or prejudiced readers might regard this confession as having an important bearing on the subject... of man's origin; but no conclusion could be more unjustified. The idea that all existing plants and animals are derived through some process of orderly change from kinds now extinct is supported by an array of facts too great and too well established to be weakened by doubts cast on alleged family records of any one creature" (446).

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

**Mjöberg Eric.** *In der Wildnis des tropischen Urwaldes.* Abenteuer und Schilderungen aus Niederländisch-Indien. Mit 67 Abb. und einer Karte. F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1930. 179 SS. Geh. Mk. 6.50.

Ein Kenner und guter Beobachter plaudert über die Tier- und Pflanzenwelt des Urwaldes von Sumatra und Borneo. Die Schilderungen sind lebhaft und machen Freude an der Lektüre. Der Völkerkundler findet zwar kaum etwas für sein Fach; es ist aber doch ein Buch für jedermann.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

**Tavera-Acosta B.** *Venezuela Pre-coloniana.* Contribución al estudio de las analogías míticas, idiomáticas y religiosas de los aborígenes venezolanos con los del Continente Asiático. 321 SS. Caracas-Venezuela 1930.

Estimulado por algunas investigaciones recién iniciadas entre los indígenas venezolanos, el autor emprende la tentativa de establecer un parentesco entre la población americana y la de otras partes del mundo, especialmente del Asia. El resultado de sus comparaciones le inspira tanta convicción que se atreve decir: „En nuestros estudios encontrará, quien los lea, un cúmulo de analogías antropogénicas, teogénicas, míticas e idiomáticas, que resaltar hacen la unidad de la gran raza amarilla de América y del Asia. Y así, para mejor claridad de ellos, hemos dividido en cuatro partes este libro, correspondientes a cada una los siguientes trabajos: En la Primera parte traemos comparaciones idiomáticas de lenguajes de nuestros indios con algunos del Asia, con tan evidentes analogías que nos fué sensible el desecharlas. La Segunda comprende vocabularios Sánscrito, Bengali, Shúmero-Accadio, Chino, Japonés etc. La Tercera contiene una multitud de analogías religiosas, geográficas, onomatográficas etc... La Cuarta Parte... afinidades etnográficas, antropogénicas y tradiciones y costumbres..." En vista del método empleado — si cabe usar tal término — y de las deducciones presentadas, no puedo menos que suplicar ¡Déjese de seguir por ese camino y estúdielas primero a las tribus americanas minuciosamente por métodos serios!

P. MARTÍN GUSINDE, S. V. D.

**Bertoni, Dr. Moises Santiago.** *La Civilización Guaraní.* Parte III. Conocimientos. La Higiene Guaraní y su Importancia científica y práctica; la Medicina Guaraní, conocimientos científicos. 213 und 299 SS. PUERTO BERTONI, Paraguay. 1927.

Der um die Aufhellung der ursprünglichen Kulturverhältnisse der alten Guaraní-Stämme sehr verdiente Verfasser hat in dieser Veröffentlichung eine Fülle von Einzelheiten zusammengetragen, die mit der Hygiene und Medizin nur in entfernterem Zusammenhang stehen und demnach passender unter einem anderen Titel gesammelt worden wären, um größere Übersichtlichkeit und bessere Auswertung zu ermöglichen. Auch die zuweilen überflüssige Weitschweifigkeit beschwert dieses Werk unnötig, zumal das Sachregister viel zu knapp gehalten ist und ein Inhaltsverzeichnis für den zweiten Teil überhaupt fehlt.

Die fast ausschließlich vegetarische Ernährungsweise, die einzelnen Nahrungsmittel und ihre Zubereitung, das Fehlen von Salz, Tabak und alkoholischen Getränken, die besonderen Gewohnheiten beim Essen und Trinken, ferner Schlaf und Ruhe, körperliche Übungen und Aderlaß, Reinlichkeitspflege und Gebrauch von Bädern, endlich die Vorschriften der sexuellen Moral, Selbstbeherrschung und Willensschulung lassen die allgemein-hygienischen Einrichtungen dieser Indianer als außerordentlich zweckmäßig und naturhaft erscheinen. Dies würde noch deutlicher hervortreten, wenn Wohnungsverhältnisse und Kleidung in ihrer Beziehung zur umgebenden Natur ausführlich berücksichtigt worden wären. Auch hier sind es die späteren europäischen Einflüsse gewesen, die einen unübersehbaren Schaden angerichtet und dieses lebensfähige Volk vernichtet haben.

Im zweiten Teile werden die dort auftretenden Krankheiten genannt und beschrieben. Deren sind es verhältnismäßig wenig, die allgemein von sachkundigen Personen nach bewährter Methode und ohne zauberische Betätigung behandelt werden. Unter anderem leugnet Verfasser sehr entschieden das Auftreten der Syphilis in vorkolumbischer Zeit. So gern man ihm beistimmt in der Vermutung, daß diese Krankheit bei den Guaraní-Stämmen nicht verbreitet gewesen, kann man doch nicht umhin, deren Auftreten in Mittelamerika und im südwestlichen Südamerika als sicher anzuerkennen<sup>1</sup>. Besonders wertvoll und von allgemeinem Nutzen ist die genaue botanische Bestimmung der vielen Heilpflanzen und ihrer spezifischen Wirkungen bei körperlichen Leiden. Diese lange Reihe von erprobten Heilmitteln, die Mutter Natur zur Auswertung den Bewohnern jener Gegend zur Verfügung gestellt hat, läßt aber auch das lange und genaue Beobachten erschließen, das zur passenden Auswahl und zum richtigen Gebrauch jedes einzelnen Spezifikums geführt hat. Es wäre wohl an der Zeit, in Hinsicht auf dieses reiche Erfahrungswissen, bei Beurteilung der geistigen Veranlagung des Indianer gerechtlicher als bisher zu sein und seine hygienisch-medizinischen Einrichtungen in ihrer bedeutsamen Zweckmäßigkeit verstehen zu lernen. Wenn Verfasser diese Verhältnisse bei den Guaraní-Stämmen als sehr günstig und vorteilhaft schildert — sie sind es in Wirklichkeit —, so können sich dessen auch mehrere andere südamerikanische Völkerschaften rühmen.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

---

**Howard, Harvey J.** *Zehn Wochen bei chinesischen Banditen.* 159 SS. Bd. 50 der „Reisen und Abenteuer“. Leipzig 1930. F. A. BROCKHAUS.

Das Buch liest sich wie ein spannender Roman. Für den Leser ist die Sache natürlich interessanter als für den, der sie mitmachen muß. Der Leser vergleiche die beiden Photos auf S. 80 (Dr. HOWARD vor und nach der Gefangenschaft). Besonderes Mitgefühl weckt beim Leser das tragische Schicksal des sympathischen Majors PALMER, der in so uneigennütziger Weise für die Chinesen arbeitete. Ja, die chinesischen Räuber können schon sehr rabiat werden, wenn ihnen Widerstand geleistet wird oder wenn das geforderte Lösegeld nicht pünktlich eintrifft. Sonst läßt sich noch wohl mit ihnen verhandeln. Wir dürfen nicht vergessen, daß es doch meist die äußerste Not ist, die den

---

<sup>1</sup> Daß sie beispielsweise bei den Araukanern in Chile bereits in vorspanischer Zeit verheerend gewirkt hat, habe ich auf Grund alter Quellen und der Abwehrmaßnahmen der Eingebornen glaubwürdig gemacht. Vgl. M. GUSINDE: *Medicina e Higiene de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Tomo I. Santiago 1918.

Chinesen zum Räuber macht. Es will eben niemand gerne verhungern. Wenn dauernder Friede wiederkehrt ins Reich der Mitte, so wird mit der Rückkehr des Wohlstandes die Räuberplage auch wieder abnehmen. Vorläufig allerdings ist dem Reisenden in China noch äußerste Vorsicht zu empfehlen. — Das interessante, reich illustrierte Büchlein dürfte viele Leser finden. Mancher wird sich bei der Lektüre sagen: Bei uns ist es denn doch noch besser. Ja, es ist schon so, wie mir neulich ein chinesischer Student sagte: „Ihr lebt hier wie in einem Paradiese; wenn die Verhältnisse bei uns doch auch so wären!“ Hoffen wir, daß auch für China bald wieder ruhige und bessere Zeiten kommen!

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Montell Gösta.** *Dress and Ornaments in Ancient Peru.* Archaeological and Historical Studies. VI + 262 pp. Octav. With one Map, 97 Fig. and five Plates. Göteborg 1929. Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Price Nett s. 15.-.

Auch dieses Buch trägt die bekannten Vorzüge der Schule ERLAND NORDENSKIÖLD's: Beherrschung der Materie, wissenschaftliche Akribie und geschichtlich orientierte Forschungsmethode.

Der Verfasser behandelt Kleidung und Schmuck in der peruanischen Vor-Inka-Zeit, in der Inka-Zeit und in der ersten Zeit nach der spanischen Eroberung. Als Quellen dienen ihm für die erste Epoche vor allem die Keramiken und einige Textilien aus den Gräbern — doch sei schon hier vermerkt, daß er auch für diese Zeit spätere Schriftsteller mit Erfolg zur Erklärung und Ergänzung zu Rate zieht, z. B. S. 34, 38, 96 —, für die zweite Epoche vor allem neben Keramiken und Textilien die Autoren der Conquistadorezeit. In der Eigenart seiner Quellen liegt es begründet, daß er den Stoff der ersten Epoche nach den Stilprovinzen der Keramiken gruppiert. Nach einem einleitenden Kapitel über die alten, primitiven Fischervölker der peruanischen Küste mit vergleichenden Hinweisen auf die Urus am Rio Desaguadero folgt die Behandlung der alten Kulturen im nördlichen (Chavin, Recuay) und südlichen Hochland (Tiahuanaco). Von den Kulturen des nördlichen Küstenlandes untersucht er gesondert die Kultur der Chicama-Keramik und der Chimbote-Keramik, dann die der bemalten Keramiken (Trujillo) und der blackware-Keramiken (Lambayeque und Trujillo). Darauf folgt die mittlere (von Huarney bis Cañete) und südliche peruanische Küstengegend (Ica-Nasca). Abschließend finden noch Paracas (archäologisch von TELLO untersucht) und Arica (die klassische Fundstelle UHLE's) Erwähnung. Für den Zeitraum der zweiten Epoche ist der Stoff sachlich nach Männer- und Frauenkleidung geordnet, doch beschränkt sich der Verfasser dabei hauptsächlich auf die eigentlichen Inka von Cuzco (S. 189). Eine ergiebige und wertvolle Quelle für diese Zeit ist ihm das bisher noch nicht publizierte, in der Royal Library in Kopenhagen befindliche Manuskript HUAMAN POMA's (vollendet 1613). Glücklicherweise durfte der Verfasser einige ganzseitige Zeichnungen aus diesem Manuskript in seinem Buch erstmalig veröffentlichen.

In der Bewertung der relativen Chronologie folgt der Verfasser in wesentlichen Punkten den Aufstellungen TELLO's (z. B. S. 154), doch weist er auch hin sowohl auf die Unklarheiten und Fehler TELLO's als auch auf das von UHLE richtig Gesehene, wenn er auch sonst UHLE's Berechnungen vielfach ablehnt. Überhaupt zeigt sich auch hier wieder, daß eine fleißige kritische und positive Sonderstudie nicht nur das von anderen Autoren früher Gesagte bestätigen und so den geschichtlichen Wahrheitsgehalt erhärten, sondern auch manchen Fehler berichtigen kann, so hier z. B. der Verfasser gegen KARSTEN (S. 85), WIENER (*passim*) usw.

MONTPELL faßt seinen Stoff von allen Seiten an und bespricht so im Verlaufe seiner Untersuchung manche interessante, sein Hauptthema tangierende Fragen archäologischer, kulturhistorischer und allgemein völkerkundlicher Art. Wir hätten darum am Schluß jeder Epoche gern ein kurzes Resumé gesehen. Der Verfasser weist auch hin auf Beziehungen und Parallelen Alt-Perus nach Mexiko (S. 37), zum Chaco (S. 49, 108) und zur Südsee (S. 79).



Die häufigen Blockbuchstaben (S. 131, 193, 195, 218 usw.) und Druckfehler (S. 155) sind Schönheitsfehler des Druckbildes.

Prof. FOLKE-HENSCHEN vom Caroline Institute, Stockholm, fügt dem Buch am Schluß das Ergebnis einer mikroskopischen Untersuchung an der Haut einer Peru-Mumie bei. Es wurde wirkliche Tatauierung festgestellt.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

**Thompson J. Eric.** *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras.* (FIELD Museum of Nat. Hist. Publ. 274. Anthropol. Series. Vol. XVII. No. 2.) Octavo, pp. 23—213. With one Map and 24 Plates. Chicago, U. S. A., 1930. FIELD Museum Press.

As the writer notes with regret, very few monographs are available which deal with the different Maya tribes (p. 57). This dearth of material is felt the more keenly, since, even with reference to the time of the Conquista, no such ample documents are at hand as those, for instance, concerning the Aztecs and Peruvians; and to aggravate matters the greater portion of the Mayan hieroglyphic inscriptions yet discovered, have not been deciphered. Through a systematic study of the present day Mayas it would be possible to throw light on the cultural conditions of the ancient Mayas. This is proven by the result of PREUSS' researches among the Kágaba with reference to the culture of the ancient Chibchas. This is also demonstrated particularly, as regards the culture of the Mayas, in this monograph by Mr. THOMPSON.

The writer gathered the observations which he here presents to us on the occasion of four different research journeys to British Honduras. Small groups of emigrants from Guatemala are dealt with; namely the Kekchi- (Chol-) Mayas. In spite of many points of contact, two groups of cultural influences are clearly distinguishable. The center of the one is San Antonio and, of the other, Socotz.

After a general introductory chapter about the southern Mayas, the writer deals with the agriculture, religion and magic, social life, industry, and folklore of the San Antonio Mayas; then finally he describes the agriculture, religion and folklore of the Socotz Mayas. It is impossible in this brief review to touch upon each of these features, however, we find it worth while to remark that this careful collection of information not only has an intrinsic worth, but also a special value as helping us to understand the civilisation of the ancient Mayas; just as, in a reversed manner, very many apparent "meaningless" customs among the modern Mayas were more made intelligible to us through observations made during the study of ancient Maya customs. This is especially true in its application to the tribe's religious practices which were superficially influenced by Catholicism a few centuries ago, but were not modified to such an extent, in the course of time by these and other outside influences as not to retain, in many regards what was essential in their old system. On this account the writer's practice of having recourse to ancient authorities, such as Bishop LANDA, DIAZ DEL CASTILLO, TORQUEMADA, the Codices and *Popol Vuh*, &c., is worthy of the highest commendation.

The reference to the boomrang in one of the myths, current in San Antonio (p. 152), in spite of the fact that present-day Mayas do not know the weapon, deserves special mention here; whereas the peculiar influence of World War relations which could modify the mythology of a primitive tribe also deserves attention as an interesting freak. It is contended that the father of one of the Mayan monsters was a German. "The fact that Guatemala entered the world war against Germany, may be the reason why the Germans are saddled with the paternity of these Monsters" (p. 67).

The writer does not consider himself scientifically equipped to undertake a thorough study of the Mayan language (p. 182). Hence, his work contains but very few references to the language, spoken in San Antonio. Nevertheless we owe thanks him for the fact that he has published a few of the prayers in the original language. This is a language which deserves a thorough-going study.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

**Saville H.** *Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481—1486.* (Contributions from the Mus. of the Am. Indian HEYE Found. vol. VII. No. 4.) 78 pp. in 8°. With 16 Fig. und 8 Plates. New York 1929. Mus. of the Am. Indian HEYE Foundation.

Through a study and comparison of extensive ancient writings, archaeological finds and picture-writing inscriptions the writer has brought together in compact form all that is known concerning the life and rule of *Tizoc*, the seventh King of Mexico. In the introductory pages he treats of the foundation of *Tenochtitlan*, the erection of the great temple in Mexico, and of the so-called "kingdom" of the *Tlatoani* of Mexico. In spite of the fact that his reign lasted only four years, *Tizoc's* name is well known, due to remarkable archeologic discoveries, including the *Tizoc-Stone*, the Commemorative Tablet of the great temple and a small golden statuette of *Tizoc*. The writer does not consider the *Tizoc-Stone* as being a *quauhxicalli* (receptacle for the blood of sacrifice) but rather a kind of foundation-stone of the great temple, and thinks that the hole and the rills on the uppersurface are the result of damage done during the process of excavation (p. 46, 50). Out of the confusion of conflicting opinions and interpretations of ancient Mexican historical events, we welcome this positive monograph on *Tizoc*, which arouses a very special interest through its first-hand description of the very singular golden statuette of *Tizoc*.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

*Album of Abyssinian birds and mammals* from paintings by LOUIS AGASSIZ FUERTES. (Special Publication of FIELD Museum of Nat. Hist.) Quart-portfolio. Chicago, U. S. A., 1930. FIELD Museum of Nat. Hist. Price: Doll. 3.— per portfolio; luxe edition: Doll. 5.— per copy.

The best-known American ornithologist and painter of animals, LOUIS AGASSIZ FUERTES, was a member of the FIELD Museum and Chicago Daily News expedition to Abyssinia in 1926 and 1927. Besides the result of his scientific researches he brought back 108 sketches and pictures of Abyssinian birds and mammals. After his death the collection became the property of the FIELD Museum. Through the generosity of Mr. C. SUYDAM CUTTING the museum has been enabled to publish 32 of the more artistically valuable of the pictures. This excellent work of art, reproduced in eight and nine-colored offset prints, will rejoice not only the artist and ornithologist but every nature-lover, and perhaps as much as any, the ethnologist to whom the environments of the natives is by no means a matter of no importance. An introduction to the album has been written by WILFRED H. OSGOOD. Each of the cuts presents on the reverse side an explanation regarding the subject of the picture.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

**Bunzel Ruth L.** *The Pueblo Potter.* A study of creative imagination in primitive art. XII + 134 pp. 4°. With 38 Plates. New York 1929. Columbia University Press. 2960 Broadway. Price Doll. 10.—.

The authoress has taken her task very seriously. As indicated by the sub-title, her book is principally a descriptive presentation of Pueblo ceramics, wherein she investigates the determining factors which have influenced the development of ceramics among the Pueblo; namely, the technical and psychological factors. This feature of the work—its painstaking study of the tribe's psychology—not only greatly enhances the objective value of the publication, but imparts to it a peculiar charm which makes it pleasant reading, even among non-initiated circles of readers. How many and interesting are the aspects of the life and customs of the tribe which are can be brought to our notice within the scope of one such volume! This helps us to realize how little we knew about that subject before, and furnishes us with fundamental material upon which we can base further study.

The authoress has spent two summers (during 1924 and 1925) among the Pueblos, studying their ceramics, and induced the Indians to teach her their methods of making crockery-ware. Hence it is that her present book treats principally of the products of Pueblo potteries, such as they are to be found today in actual use, although she occasionally must have recourse to older articles, preserved in museums, in order to expand her treatment of the subject and settle questions of a chronological nature. In detail she examines the ceramics of Zuñi, Hopi, Acoma and San Ildefonso. In methods of production the various branches of the tribe follow the same general lines; however they vary exceedingly in their modes of shaping and ornamenting their wares. Among the Zuñi people an ornamental line around the water-jug, separating the neck and belly, is considered an essential part of the decoration (p. 13). The neck and belly of the vessel never display the same pattern; but these designs are nevertheless so reciprocally related that only certain definitive patterns may be combined on the same jug. The numerical ratio of the designs above and below the separating line is always the same, in all the usual combinations; the pattern only varying in proportions according the size of the vessel (p. 20). Animals in their crude, realistic form stand as symbols of things sacred; whereas designs of birds, fauns and other conventional forms belong to the realm of the profane. Plants and topographical subjects never occur (p. 24). The Hopi artists ornament only the upper half of the vessel, in such a manner that the model can be seen as a whole when you look upon the vessel from above (p. 38). In these circular fields of ornamentation the patterns are disposed radially (rather than concentrically) about the opening of the spout (p. 41). The Acoma potters produce the finest articles (p. 7), and these are of two types of ornamentation; namely with bird or plant designs (p. 32), or with geometric patterns—triangular, square, rhomboid, and zigzag, but not spiral or circular—(p. 36). The San Ildefonso potters are fond of contrasting colors, the decorations having dark designs on a light backgrounds (p. 44). The ornamentation is simple and sparing (p. 46), but very neatly executed (p. 48). The horned snake is a favorite subject (p. 46). The most important feature is always the exceedingly fine surface polish (p. 46).

The patterns give expression to a good well-defined individualism. Whilst there is no such a thing as a special individual or tribal symbol (p. 69), each artisan imports to his product a peculiar personal quality (p. 65). The artist considers carefully beforehand—perhaps through a sleepless night—the model which she wishes to reproduce; or it may be that the pattern will appear in concrete form before her eyes in a dream (p. 51 and 55) at any rate she always works after a finished plan, from which, to be sure, she may occasionally deviate in the execution (p. 49). Feeling and intuition influence her method of work far more than understanding (p. 53 and 87). In spite of their keen appreciation for beauty of color and line, the Indian artists are guided by no such principle as “art for art’s sake”; but always keep in view the practical purpose which the article is intended to serve. They always prefer a simple but substantial vessel to a highly ornamented one of inferior quality (p. 60 and 86). How great may be the influence of individualism in the field of artistic production, even among a primitive people, and how far-reaching its effect, is clearly demonstrated by the example of the two creative artists, JULIAN MARTINEZ of San Ildefonso and NAMPEYO, a Hopi woman, both of whom have, in their special fields, brought about a complete renovation in the style of the designs, in vogue in their respective communities (p. 88). There can be no doubt but that the art of the primitive people is primarily individual (p. 1).

Among the Pueblos of today designs bearing a symbolical and mythological character are scarcely to be found; that is to say, they have lost this trait which they once possessed. This appears from the fact that even today symbolic names are retained for certain combinations of designs (p. 69), consisting of clouds, rain, stars, the milky-way, hunt and war, which are sometimes alluded to as pictorial “prayers” (p. 70). Very often the “stairway-pattern” recurs and the Indians refer to it as an “old design” (p. 27). This may well point to a connexion between the Pueblos and ancient Mexicans, since, among either group there occurs a combination of designs, rarely found in the history



of art, namely the use of the "starway" design together with the "meander" design, and, significantly, among both peoples this combination has a symbolic meaning. Among the Pueblos it stands for clouds whilst amongst the ancient Mexicans it symbolized "Symplegadenmotiv". Cf. DAMIAN KREICHGAUER, "Die Klapptore am Rande der Welt usw." In: "Anthropos", XII—XIII (1917—1918), p. 294. This constitutes one of the connecting the history of the Pueblo tribes with that of the ancient Mexicans.

The binding of this valuable book is also excellent.

F. GEORGE HÖLTKE, S. V. D.

**Plancquaert M., S. J.** *Les sociétés secrètes chez le Bayaka.* (Bibliothèque Congo XXXI.) 131 pages in 8°. Louvain 1930. KUYL-OTTO, Rue Vanderkelen 27. Prix: Frs. 40.

Dans la préface de ce petit ouvrage, le P. P. CHARLES, S. J. affirme que seule la méthode monographique et historique saurait nous préserver des «conclusions enfantines» d'un TYLOR et d'un LEVY-BRUHL. Aussi, plus le problème des sociétés secrètes chez les Primitifs est devenu embrouillé ces dernières années pour l'historien des civilisations, plus on entend insister sur le besoin de monographies détaillées. L'auteur nous donne ici une telle monographie qui se distingue non seulement par l'analyse exacte des faits, mais heureusement aussi par l'établissement très soigné des fondements linguistiques. Sur le territoire des Bayaka (Congo belge), il faut distinguer deux groupes de sociétés secrètes: les unes à caractère magico-religieux, et d'autres dont les rites de puberté forment la base. Parmi celles qui appartiennent au premier groupe, le P. PLANCQUAERT compte le *ngongi*, société religieuse qui attribue la première place au culte des aïeux. La *mkanda* par contre appartient au second groupe. Elle ne trouve sa place ni parmi les institutions fétichistes ni parmi celles à caractère magique et n'a primitivement aucune relation avec le culte des aïeux. Nous remercions l'auteur de cette monographie très soignée. Il est regrettable que quelques unes des cinquante photographies contenant des représentations de valeur soient moins bien reproduites dans les planches. Une carte du territoire des Bayaka a été ajoutée à l'ouvrage.

P. GEORGES HÖLTKE, S. V. D.

**Schreiber Georg.** *Nationale und internationale Volkskunde.* 211 S. Düsseldorf. L. SCHWANN, 1930.

Das Werk vermittelt eine vortreffliche Übersicht über den Stand der volkswissenschaftlichen Forschung der Gegenwart. Das ungeheure Stoffgebiet ist auf kurze, knappe Kapitel zusammengedrängt, in denen gleichwohl der jeweilige Inhalt klar und scharf umrissen wird. Darüber hinaus erweist sich das Buch als wertvoll durch seine mannigfachen Anregungen, die es für die Zukunft gibt; der Gelehrte und Forscher wird auf bisher noch wenig bearbeitete Spezialdisziplinen aufmerksam gemacht und der Organisator kann sich darüber belehren lassen, auf welche Art und Weise die volkswissenschaftlichen Bestrebungen in der Politik, auf den Universitäten, im Museums- und Vereinswesen und durch private Tätigkeit der Einzelperson gefördert werden können.

Zahlreiche Literaturnachweise erleichtern es dem Leser, sich in die Details der angeschnittenen Fragen einzuarbeiten. Es soll noch besonders die „Theorie des Volkstums“ (Kap. 22) und der „Exkurs über die Bartholomäuskerze“ (Kap. 13) hervorgehoben werden, die den Verfasser des Werkes als Gelehrten kennzeichnen. Dr. RUDOLF KRISS.

**Wilhelm, Dr. Richard.** *Chinesische Wirtschafts-Psychologie.* Großoktav. 120 S. Eine Karte von China. Leipzig 1930. Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung.

WILHELM'S Arbeit ist der erste Versuch, die chinesische Wirtschaftsform, die von den europäischen so erheblich abweicht, auf psychologischer Grundlage zu erklären. Der

nun leider verstorbene Verfasser, der infolge 25jährigen Aufenthaltes in China und intensiver Studien so tief in die chinesische Psyche eingedrungen ist, durfte es sich kühn erlauben, diesen neuen Versuch zu wagen. Wer seine tiefschürfenden Ausführungen liest, wird wohl zu der Überzeugung kommen, daß in China doch nicht alles so dumm und rückständig ist, wie manche Europäer glauben, daß wir im Gegenteil noch manches, auch in wirtschaftlicher Beziehung, von den Chinesen lernen können. Gerade für die deutschen Volkswirtschaftler dürfte es sich lohnen, den von WILHELM angeschnittenen Problemen auf den Grund zu gehen, da das neue China nach dem Kriege vor allem deutsche Kaufleute und Waren bevorzugt. Für deutsche Wirtschaftspsychologen ist darum WILHELM's neues Werk hochwillkommen.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Karlgren Bernhard.** *Some fecundity symbols in Ancient China.* 54 SS. 46 Taf. Stockholm 1930. Reprinted from: The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Nr. 2.

Aus dieser zwar nicht umfangreichen, aber wichtigen Arbeit ersieht man so recht, daß das *Shuo wen* nicht die letzte Autorität sein darf bezüglich der altchinesischen Zeichen. Das hätte mancher wohl nicht gedacht, daß gewisse alte Zeichen auf den Orakelknochen Fruchtbarkeitssymbole sein könnten. Und dort scheint das tatsächlich der Fall zu sein. Auf diese Idee ist der Verfasser des *Shuo wen* sicher nicht gekommen. Sie lag auch damals schon gar zu fern. — Der Verfasser lehnt es bescheiden ab, eine historische Verbindung zwischen dem Neolithikum Europas und dem Chinas herstellen zu wollen. Und doch legen seine Untersuchungen es nahe. Auch die Dolmen scheinen darauf hinzudeuten, deren Vorkommen jetzt auch in Schantung nachgewiesen ist. — Ein Punkt ist mir aufgefallen in der vorliegenden Untersuchung, worauf der Verfasser zwar nicht hinweist, der aber doch von Bedeutung sein könnte: die Jade-Tube Nr. 2 auf Pl. III hat große Ähnlichkeit mit den „cartouches“ auf Pl. IV (Nr. 5, 17, 18, 19, 29). Diese „cartouches“ stellen das moderne *ya*-Zeichen dar (Bedeutung: alter, secundus). Vielleicht kann man darauf hinweisen, daß *ya* dialektisch (Schantung) auch phallus bedeutet.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Wedemeyer A.** *Japanische Frühgeschichte.* Untersuchungen zur Chronologie und Territorialverfassung von Altjapan bis zum 5. Jahrhundert n. Chr. Mit drei Karten. XIV + 346 SS. Supplementband XI der „Mitteilungen“ der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1930. Im Buchhandel zu beziehen durch Verlag „Asia Major“, G. m. b. H., Leipzig C 1.

Schon durch die ersten 231 Seiten (Chronologie) sich durchzuarbeiten, ist eine mühsame Arbeit. Aber doch lohnend. Der Leser ist nachher wenigstens überzeugt, daß die Japaner sich mit ihrer Chronologie doch wohl um die 600 Jahre übernommen haben. Trotzdem bleibt ihre Dynastie noch die älteste der Welt, auch wenn wir die sechs Jahrhunderte v. Chr. unbedenklich streichen dürfen. Es ist erstaunlich, mit welcher Akribie und Exaktheit der Verfasser vorgeht. Das müssen mühevollen Vorarbeiten gewesen sein. Nun kann der Verfasser aber auch auf einen großen Erfolg zurückblicken. Wir Europäer wußten ja früher auch schon in etwa, daß es mit der japanischen Chronologie nicht recht stimmen könne. Doch hatten wir nicht so die Beweise in der Hand, wie jetzt nach den Arbeiten WEDEMEYER's. Wir hoffen, daß der gelehrte Forscher seine historischen Arbeiten fortsetzt und noch weitere interessante Ergebnisse zutage fördert. Auch kulturgeschichtlich ist WEDEMEYER's Arbeit bedeutsam. Manches Licht fällt auch auf die damaligen kulturellen Verhältnisse. Daß das damalige Japan wenigstens zum Teil mutterrechtlich orientiert war, ist wohl sicher.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Alvarez, P. Fr. José Ma., O. P. Formosa.** Geográfica e Históricamente Considerada. Tomo I, 568 pp., 128 Grabados y un Mapa de Formosa en colores. Tomo II, 530 pp., 36 Grabados, 4 mapas antiguos de Formosa, dos de ellos en colores, y una lámina. L. GILI, Editor, Librería Católica International. Barcelona 1930.

Zu einem eigentlichen, ausführlichen Kompendium ist das vorliegende Werk angewachsen. Soweit es Land und Leute schildert, kommen des Verfassers eigene Beobachtungen und Studien zur Geltung. Einen sehr breiten Raum nimmt die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Insel ein, die, wegen ihrer geographischen Lage, schon frühzeitig zum Stützpunkt der europäischen Flottenzüge und kriegerischen Eroberungsbestrebungen ausersehen wurde und andauernd den Zankapfel der europäischen Mächte bildete. Die politischen Wirren, die über jene ferne Insel hinweggefegt sind, erscheinen wie ein Spiegelbild der eifersüchtigen Fehden, die ein Staat gegen den anderen in Europa während des Entdeckungszeitalters treulos und rücksichtslos ausgefochten hat. Die Missionstätigkeit blieb davon nicht unbeeinflusst und hat zeitweilig schwersten Schaden erlitten, zumal während der zweihundertjährigen Herrschaft chinesischer Kaiser.

Gegenüber den Schilderungen der Geographie, Flora und Fauna jener Insel erscheint die Abhandlung über die Ureinwohner etwas kurz, zumal den beiden benachbarten Völkern, den Chinesen und Japanern, unnötig meines Erachtens, überreichliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Im Jahre 1928 zählte man 4,187.078 Fremde auf der Insel, von denen 3,827.000 Chinesen waren. Indessen leben die Ureinwohner in abgelegenen Tälern und auf schwerzugänglichen Höhen größtenteils nach alter Stammessitte weiter, ihre Rassenzugehörigkeit konnte noch immer nicht befriedigend bestimmt werden. Verfasser selber unterscheidet die vier großen Gruppen der Atayal, der Bunum, der Painan und der Jami. Ihre Kulturverhältnisse sind teilweise gut charakterisiert, vieles aber wartet noch auf Klärung durch besondere Forschung. Hoffentlich regt dazu dieses gründliche und vielseitige Werk an.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

**Nyëssen D. J. H., Dr.** *Somatal Investigation of the Javanese 1929.* Anthropological Laboratory of Java. 119 pp., 4 Tables, 130 Pictures, 2 Maps.

Im Jahre 1928 hat das Netherlands Indian Government in Verbindung mit the Netherlands Indian Committee for Scientific Researches at Weltevreden die systematische Untersuchung der somatologischen Eigenart der Urbewohner von Java in die Wege geleitet und als Mittelpunkt dieses großzügigen Unternehmens ein in Bandoeng errichtetes Anthropological Laboratory erwählt. Die Dringlichkeit der geplanten Arbeit erhellt aus der bekannten Tatsache, daß fremde Einwanderer in großer Zahl die einheimische Bevölkerung teils abdrängen, teils zu Rassenmischungen veranlassen. Mit gutem Griff wurden für die Sonderuntersuchungen anthropologische Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt und damit bereits, trotz mancher Behinderungen und ernster Widerstände seitens der Eingebornen, günstige Ergebnisse erzielt. Vom Juni 1928 bis Ende Dezember 1929 konnten 5290 Männer und 3318 Frauen untersucht werden. Obwohl die Einzelheiten erst später zur Veröffentlichung gelangen sollen, zeigt jetzt schon eine Gegenüberstellung der Bewohner des Westens und Ostens von Java 1. „That there is agreement between the people of the mountains, who are long-headed, low-headed, light brown eyed and of longer stature all over Java; 2. that the populations of the plains also seem to agree, in that they show a shorter and higher head, dark brown eyes and a shorter stature“ (p. 112). Die gleichen Unterschiede beider Bevölkerungsgruppen sind auch in Zentral-Sumatra nachweisbar. Und damit nicht genug, „Closer comparison of the Sundanese and the Malays of Central Sumatra showed a strong somatal agreement between the mountain populations of West Java und Sumatra, stronger probably than between the ‚extreme‘ populations of Java“ (p. 112). Das noch ausstehende abschließende Gesamturteil über die somatischen Verhältnisse Javas dürfte auch die Frage nach den ethnographischen Besonderheiten der



verschiedenen Stammesgruppen in etwa klären. Die in Java begonnene, zielsichere Untersuchung sollte bald in vielen Teilen der Welt ihre Nachahmer finden.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

**Caton-Thompson G.** *The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions.* XXIV + 299 SS., 26 Abb., 72 Taf. CLARENDON Press. Oxford 1931. Preis: 26 sh.

Die Autorin, durch archäologische Ausgrabungen in Ägypten rühmlichst bekannt, geht den Rhodesia-Ruinen, die unter dem Namen Zimbabwe bekannt sind, nüchtern und voraussetzungslos auf den Grund. Mir war es schon seit Jahren klar, daß das Rätsel der Zimbabwe-Ruinen durch Archäologie allein nicht gelöst werden kann, darum versuchte ich es durch ethnographisch-historische Vergleichung, und ich glaube auch ein faßliches Resultat erzielt zu haben (P. SCHEBESTA, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1922, Heft 3, und „Anthropos“, 1926, S. 484—545: Die Zimbabwe-Kultur). Von den bis dahin erschienenen archäologischen Studien über Zimbabwe lernte ich MACIVER, D. RANDALL, *Mediaeval Rhodesia* 1906, am meisten schätzen. Das nun vorliegende Buch von CATON-THOMPSON schlägt in die gleiche Kerbe wie jenes von MAC IVER, ist sozusagen eine Weiterführung seiner These mit ausgiebigerer Begründung.

Was uns die Archäologie über diese Ruinen lehren kann, wird ausführlich und objektiv vorgelegt. Das Resultat gipfelt darin, daß die Ruinen auf innerafrikanische Erbauer zurückgehen und daß sie jedenfalls nicht weiter zurückreichen als bis ins 9. Jahrhundert n. Chr. Wahrscheinlich sind sie jünger und die ersten Bauten, zu denen die großen von Zimbabwe gehören, könnten möglicherweise um das 13. Jahrhundert entstanden sein. Eine Kontinuität der verschiedenen Bauten, die ja im ganzen Lande zerstreut liegen, ist unzweifelhaft; die ältesten zeigen die beste Bauart, die jüngsten sind weniger gut und dürften um 1700 entstanden sein. Den Schlüssel für die gemachten Aufstellungen bildeten mehrere an sich zwar unbedeutende Objekte, welche bei den Ausgrabungen in verschiedenen Tiefen gefunden wurden, die aber alle afrikanisch sind oder auf Import schließen lassen, gerade letztere, darunter Glasperlen, Porzellanstücke usw. ermöglichen eine Datierung der Bauten selber.

CATON-THOMPSON aber findet die gewonnenen Resultate als nicht ganz befriedigend zur Lösung der Zimbabwe-Probleme und bedauert es nur, daß frühere Forscher die ethnographisch-ethnographische Seite der Frage nicht genügend gewürdigt haben. Jetzt sei es schon schwieriger, da die ethnographischen Verhältnisse vielen Schwankungen unterlegen waren. Diese Bemerkung ist wohl am Platz. Immerhin glaube ich, daß noch vieles aus den Eingebornen und ihren Sagen über die Zimbabwe-Bevölkerung wird herausgeholt werden können, wie ich mich selber bei meiner letzten Reise durch Rhodesia und Sam-besi (1930) vergewissern konnte.

Die Autorin selber liefert einen kleinen Beitrag aus der Ethnographie zur Beleuchtung des Zimbabwe-Problems, indem sie den Beitrag von HUGH STAYT, *Notes on the Bawenda and their connection with Zimbabwe*, abdruckt. Gewissenhafte Forscher werden noch manche wertvolle Nachrichten aus dem Munde der Eingebornen über Zimbabwe beibringen können. Das wertvollste Material dieser Art scheint mir jedoch in den portugiesischen Dokumenten des 16. bis 17. Jahrhunderts aufbewahrt zu sein, das ich in der oben zitierten Arbeit der Öffentlichkeit vorlegte. Da Zimbabwe ein innerafrikanisches Problem ist, kann und wird es nur durch Vergleich mit innerafrikanischen Kulturen der Jetztzeit restlos erklärt werden können, was auch die Autorin zugibt.

Vom archäologischen Gesichtspunkte ist das vorliegende Werk jedenfalls eine Glanzleistung und jeder Beachtung wert.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Bernatzik Hugo Adolf.** *Gari-Gari.* Der Ruf der afrikanischen Wildnis. 144 SS. mit 160 Abb. und einer Karte. Verlag von L. W. SEIDEL & Sohn, Wien 1930.

Das Buch ist eine Reisebeschreibung leichter Art unter verschiedenen Nilotenstämmen (Nuer, Schilluk, Moru usw.) des Bahr-el-Ghazal und Bahr-el-Jebel. Hervorragend

und von wissenschaftlichem Wert sind die vielen Illustrationen. Im Text finden sich gelegentlich Notizen, die auch für den Ethnologen von Interesse sind. Im übrigen gehört das Buch der Unterhaltungsliteratur an.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Seabrook W. B.** *Geheimnisvolles Haiti*. Rätsel und Symbolik des Wodu-Kultes. 222 SS. in Großoktav. Mit 25 Bildern und 7 Textzeichnungen. 1. bis 6. Aufl. Berlin 1931. RUDOLF MOSSE Buchverlag. Preis: Kartonierte Mk. 5.25; Ganzleinen Mk. 6.75.

Das Buch hat vor einigen Jahren bei seinem erstmaligen Erscheinen in Amerika berechtigtes Aufsehen verursacht. Es wird auch in dieser von ALFONS MATTHIAS NÜESE besorgten deutschen Ausgabe seinen Weg machen. Inhaltlich beschäftigt sich das Buch, das mehr als ein Reisebericht ist, im ersten Teil mit den von den Haitianern sorgsam gehüteten Zeremonien des Wodu-Kultes, jener eigenartigen Religionsform, die als westafrikanisches Kulturgut von den nach Amerika verschleppten Negeren mitgenommen, in der Neuen Welt durch spanisch-katholische Praktiken bereichert und übertüncht, sich in dieser bizarren Form bis auf den heutigen Tag bei der Negerbevölkerung Haitis als Volksreligion erhalten hat. Der zweite Teil des Buches wirft flüchtige, aber interessante Streiflichter auf das Leben und Treiben, Denken und Fühlen der haitianischen Neger. Des Verfassers starke Seiten sind besonders sein erstaunliches Einfühlungsvermögen in eine fremde Ideenwelt und sein feingeschliffener, geistprühender Stil der Darstellung, der einfach köstlich ist. Beide Vorzüge führten ihn allerdings auch hier und da zu Entgleisungen. So haben uns seine rein persönlichen Dinge, wie z. B. auf Seite 54, wirklich nicht interessieren können.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

**Stow William George.** *Rock-Paintings in South Africa from parts of the Eastern Province and Orange Free State*. With an introduction and descriptive Notes by DOROTHEA F. BLEEK. Methuen & Co. 36 Essex Street W. C. London 1931, sh. 42.-.

Das Prachtwerk, welches im folgenden besprochen wird, wirft eine Fülle von Licht nicht nur auf die Kunstübung der ausgestorbenen Buschmannstämme Südafrikas, sondern auch auf deren Kultur. DOROTHEA BLEEK veröffentlicht auf 72 Tafeln die Originalzeichnungen G. Stow's. Damit ist ein altes Desideratum der Wissenschaft erfüllt und man kann die Verfasserin nur beglückwünschen zu der vom tiefsten Sachwissen erfüllten Beschreibung der Tafeln.

Für die künstlerische Erfassung der Malereien muß wohl auf das Original selbst verwiesen werden. Hier die wichtigsten kulturellen Befunde.

Taf. 2 b, aus Riet Poort (Tarka), stellt einen Phallustanz dar. Jeder der Tänzer hält eine riesige Penismaske vor sich. Solche Phallustänze sind von rezenten Buschmännern nicht bekannt.

Auf Taf. 3 aus Cathcart imponiert die riesige Pythonschlange. Einige Buschmänner tragen den kurzen Lederkaröß und große viereckige Sammelaschen, und zwar um den Hals. Auffällig sind auch die Punktreihen. Schließlich ist noch ein Bantu mit kurzem Leopardkaröß, breitem Gütel und einem Bündel Assagaien dargestellt. Der Assagai ist erst von Tschaka eingeführt worden!

Auf Taf. 4 ist ein kleines Tongefäß dargestellt. Auf Taf. 6 ist vielleicht ein Buschmannmädchen dargestellt (*The Vultures, their elder sister and her husband*). Stimmt diese Auffassung D. BLEEK's, dann müssen wir wohl den Buschmännern eine viel höhere Stufe künstlerischen Denkens zubilligen, als es bisher geschehen ist.

Weißes Gesichtsbemalen finden wir auf Taf. 7. Taf. 8 aus Madakanes letzter Wohnstelle am Kei zeigt ein Burenkommando.

Taf. 11 ist ein Landschaftsbild. Ein Vley mit einigen Kuduantilopen, sich anschließenden Buschmännern und Punktreihen, die vielleicht als Spuren gedeutet werden können. Hier zeigt sich eine Kompositionsfähigkeit, die weit über das hinausgeht, was wir aus der paläolithischen Höhlenkunst Europas kennen.

Ich zweifle, ob die Deutung STOW's für Taf. 12 vollkommen richtig ist. Er schreibt: „Lions Hunt-Bushmen advancing on lions crouching behind their shields.“ Daß die Buschmänner Schilde aus Elandshaut verwendeten, ist sicher; STOW's Deutung trifft für die dunkleren Figuren jedenfalls zu. Es sind aber verblaßt noch 55 Langschilde punktiert vorhanden. Wir wissen, daß diese großen Schilde einst von den Xosa ins Land gebracht wurden, ferner, daß sich die Baphuti erst dann der Buschmänner erwehren konnten, als sie die großen Schilde, gegen welche die Pfeile machtlos waren, übernahmen. Ich halte die 50 Schilde für eine angreifende Bantugruppe. Die Malerei befindet sich bei Queens-town.

Taf. 13/14 gibt einen Maskentanz der Frauen wieder. Der Buschmann Dia'Kwain sagt, die Buschfrauen hätten diese Maskerade nur gemacht — um Heiterkeit zu erregen! Ich glaube ihm. Die Primitiven haben doch auch Sinn für Komik an sich! Es muß nicht hinter allem eine Zaubervorstellung oder Ähnliches stecken.

Auf Taf. 16 ist ein Tanz dargestellt, den einige Frauen rund um einen Mann aufführen. Taf. 18 bringt wieder einen Phallustanz. Taf. 20 und 24 zeigt glänzend den Diebstahl einer Rinderherde. Auf Taf. 23, aus der Gegend von Aliwal, sehen wir Bantu mit langen Lanzen (?), daneben Buschmannspäher mit Pfeil und Bogen. Taf. 25 zeigt eigentümliche geometrische Zeichnungen, die ich als Tierfallen deute, hiebei Bruder OTTO MÄDER, R. M. M., folgend. Die braune Punktreihe oben ist wohl das Verhau, vor welchem die Fallgruben liegen.

Wie Taf. 4 stellt auch Taf. 26 das „Geiervolk“ vor, dessen Häuptling von Löwen getötet wurde. Wer denkt da nicht an die Vogelkönigsmärchen aus Swaziland?

Der Angriff auf das Nilpferd (Taf. 27) erfolgt auch unter dem Schutz eines trapezförmigen Langschildes! Taf. 28 gibt den typischen Viereckschild der Bantu. Die tanzenden Doktoren (Taf. 29) sind mit weißen Flecken bemalt.

Breitblättrige Lanzen, wie sie die Bantu zur Elefantenjagd verwendeten, sind auf Taf. 33 abgebildet. Die Träger sind wahrscheinlich Buschmänner.

Die meiste Bewunderung verdient wohl die „Regenkuh mit dem Regenbogen darüber“. Blaßviolett wird sehr selten angewendet. Wie auch wir in den bizarren Formen der Wolken allerhand bekannte Formen erkennen wollen, so ist dieses Regentier nichts anderes als eine als Nilpferd stilisierte Gewitterwolke, aus der dunkelrot die Blitze zucken. Selbst der gelbliche Rand der elektrizitätsgeladenen Wolken, aus denen der Blitz herniederfährt, ist angedeutet.

Taf. 40 stellt einen Medizinmann mit Vogelkopfmäsk dar, und hinter ihm kleine Wesen mit dickem Bauch und Schwänzchen, die Krankheitsgeisterchen, wie sie heute noch von den Buschmännern in Südwest konzipiert werden.

Auf Taf. 42 ist eine Hagelwolke als stilisierte Schildkröte dargestellt. Auch das ist glänzend gefaßt. Als niedrige, hängende, meist scharf abgegrenzte dunkle Decke kriecht der Hagelsturm heran!

Die Buschleute erzählen, daß Mädchen, die eine verbotene Feldkost essen, vom Regen in Frösche verwandelt werden. Rechts sehen wir die verzweifelte Eltern, links die Frösche, die das Mädchen, das sich eben verwandelt (die Ventralseite ist noch braun!), in Empfang nehmen (Taf. 45). So erklären Buschmänner selbst dieses Bild. Man betrachte die gestikulierenden Frösche und man wird zugeben, daß hier eine karikaturistische Ader erstklassiges Können befruchtet (Taf. 45).

Die Buschmänner hatten die Vorstellung, daß die göttliche Mantis das Eland und Hartebeest beschützt. Ein Jäger hat ein Hartebeest gegen ein Verbot getötet. Er selbst wird in die Antilope verwandelt, seine Gefährten in Stabheuschrecken. Drei Mann stehen noch in voller menschlicher Gestalt da und gestikulieren heftig. Ihre Gefährten sehen wir in allen Stadien der Verwandlung in Stabheuschrecken.



Aber was macht der Pavian, das Zaubererpfers der Abantu, unter dem in einen Bock verwandelten Übeltäter?

Die Frauen halten, wie Taf. 53 zeigt, ein Gesellschaftsspiel, bei welchem der *IKwe* eine Rolle spielte.

Auf Taf. 58 (Caledon River) ist wieder dargestellt, wie ein Mädchen vom Regen in einen Frosch verwandelt wird. Ihre Angehörigen werden getötet (vom Blitz?), wir sehen sie wohl schon als (blaugraue) *Gauab* — als Totengeister; die Pfeile werden zu Rohr, die Stöcke zu Bäumen. Die Geisterchen fliegen, Federn sind an ihren Armen! Die Art, wie die Geisterchen dargestellt werden, erinnert so sehr an die geflügelten, geschwänzten kleinen Teufelchen der mittelalterlichen Kunst. Woher kommt diese Analogie? Nur aus der Gleichartigkeit des Denkens?

Dr. VIKTOR LEBZELTER—Wien.

**Maes J., Lavachery H.** *L'Art Nègre à l'exposition du Palais des Beaux-Arts* (15 Novembre au 31. Décembre 1930). Bruxelles-Paris, librairie nationale d'art et d'histoire. 1930. 8°. 31 pp., 48 Pl.

Cette publication a non seulement le mérite de nous offrir une riche collection de photographies artistiques d'objets d'art nègre, qui auraient risqué de passer inaperçus et de rester enfouis dans des collections privées, mais encore elle nous présente dans son introduction une double étude fort intéressante: l'une du Dr. MAES sur la conception artistique et la formation de l'artiste du Congo Belge, l'autre de H. LAVACHERY sur les diverses écoles d'art africaines en dehors du Congo Belge. Les auteurs tracent les grandes lignes, esquissent le cadre, dans lequel l'étude de l'art nègre doit se faire. L'idée fondamentale, c'est que l'expression artistique diffère d'une région à l'autre autant dans ses auteurs que dans ses sources et ses réalisations. Pour chacun des centres de l'art ou de la sculpture indigène l'on devra chercher à «pénétrer dans la pensée et la vision de l'artiste, examiner quelles sont les ressources matérielles et morales dont il dispose, de quelle manière il les met en œuvre, quelles sont les sources de son inspiration et comment il les utilise dans la réalisation matérielle de ses œuvres». Le Dr. MAES, après nous avoir montré la sculpture congolaise «comme moyen d'expression, qui ne s'adresse pas à l'intelligence seule, mais à l'intuition pour lui suggérer et lui faire sentir profondément la signification de quelque chose», nous décrit la formation matérielle, intellectuelle et morale du candidat au moment de son entrée à l'école de sculpture, notamment après l'initiation à l'école du *Nkanda*. Puis il analyse la conception et les diverses sources de l'art indigène. Comme telles le R. P. AUPAIS avait mentionné: l'usage de la métaphore dans le langage, le désir de fixer l'histoire et la nécessité de l'altération pour créer des personnages fictifs. Le Dr. MAES en fait l'application à l'art des Congolais et conclut que «les grandes sources se trouvent dans les couches fécondes de l'organisation familiale, sociale et religieuse de la vie indigène; l'artiste noir y puise son inspiration, y découvre des visions qu'il réalise et matérialise suivant les conceptions propres à sa race». Dans un bref aperçu H. LAVACHERY nous énumère les diverses écoles d'art africaines. «Il y aurait un livre à écrire sur les différents styles de chacune des tribus» conclut l'auteur. Un premier essai de ce genre nous est déjà présenté en ce moment même dans le vaste ouvrage d'E. VON SYDOW, «Handbuch der afrikanischen Plastik», dont le premier volume vient de paraître.

Dr. G. VAN BULCK, S. J.

**Williams Jos. J., S. J.** *Hebrewisms of West Africa*. From Nile to Niger with the Jews. New-York, LINCOLN MAC VEAGH. The Dial Press, 1930, 8°, IX + 443 pp.

Sans aucun doute l'étude, que nous livre J. WILLIAMS, est le fruit de longues années de recherches patientes et minutieuses. Nous possédons maintenant un recueil, qui nous renseigne sur toutes les hypothèses émises au cours des dernières années à propos

de l'immigration Juive en Afrique. Il est fort regrettable que l'auteur n'ait consulté pour ce travail que les sources anglaises et françaises, alors qu'en domaine ethnologique les sources écrites en langue allemande sont tellement nombreuses et si riches en documentation complémentaire. La méthode, employée par l'auteur pour résoudre cette question de l'immigration Juive est fort originale. J. WILLIAMS, qui a séjourné cinq années chez les nègres de l'île de Jamaïque, part de la description de quelques coutumes de ces indigènes, passe alors en Afrique occidentale, spécialement chez les Achanti, enfin de là chez les Hébreux. Les analogies et les parallèles, qui se présentent, conduisent l'auteur à admettre l'hypothèse de l'immigration Juive en Afrique occidentale. Dans la suite du livre, l'auteur énumère les autres traces de Judaïsme, que des explorateurs ont cru pouvoir déceler en Afrique; une à une les hypothèses de ces divers auteurs sont exposées, puis comparées entre elles. A la fin de chaque chapitre l'auteur résume brièvement les conclusions de ces divers arguments d'autorité. Puis dans les deux derniers chapitres, il nous expose ses propres idées sur l'immigration Juive en Afrique: De Jérusalem ils seraient passés en Egypte à Elephantine, de là ils auraient traversé le Kordofan, le Darfur, le Wadai et le Kano, pour aboutir chez les Achanti; il y aurait encore des traces de leur passage chez les Schilluk du Bahr-el-Ghazal, chez les Jukun et les Yoruba de la Nigérie méridionale et chez les Songhoi de Gao. Nous ne pouvons passer ici en revue les divers problèmes touchés par l'auteur. Nous nous bornons à la question de méthode. L'auteur a fort bien constaté au cours de ses recherches, que la présence de ces analogies n'était pas restreinte aux seules tribus mentionnées plus haut: il retrouve ces mêmes éléments chez d'autres populations, même parfois fort éloignées (tel p. ex. les Ba. Kuba du Congo Belge); bien plus, pour le nom de l'être suprême, la racine *Nyame*, *Nzambi*, et analogues se retrouve dans une grande partie de l'Afrique occidentale, centrale et méridionale. Cette constatation est fort grave, car nous ne pouvons admettre l'hypothèse d'une immigration Juive, qui se serait étendue sur l'Afrique entière. Pour résoudre le problème, l'ethnologue doit examiner d'une part, quels éléments se laissent fixer comme caractéristiques pour les diverses époques, qui nous sont connues de l'histoire Juive (éléments propres à la culture hébraïque et à elle seule); puis d'autre part, comment se présentent les cultures négro-africaines. Il recherchera pour ces dernières quels détails restent réfractaires aux explications actuelles; il examinera judicieusement ces détails-là, et seulement dans le cas où il trouve parmi ceux-ci des analogies «nombreuses, détaillées et minutieuses», il émettra l'hypothèse d'une migration. Les critères de forme et de quantité sont ici de toute rigueur; et cela non seulement pour le domaine ethnologique, mais également pour le domaine linguistique, anthropologique et archéologique. Le seul énoncé de ces exigences de méthode suffit à montrer que la question de l'immigration Juive en Afrique est encore loin d'être résolue.

Dr. G. VAN BULCK, S. J.

---

**Brunhes Jean.** *Races*. Documents commentés par MARIEL JEAN BRUNHES DELAMARRE. Paris. FIRMIN-DIDOT & CIE., 1930. 8°. 96 Fig.

Les «Images du monde» constituent une encyclopédie illustrée, qui veut instruire par le document photographique. Ce ne sont pas des traités, c'est une suite d'images. Tel le livre des «*Races*» de JEAN BRUNHES. C'est une suite de simples échantillons, choisis aux quatre coins du monde. On y trouve des types, c'est-à-dire des portraits, symboles expressifs de toute une race; mais on y voit surtout des groupes, figurant des attitudes sociales. «Les tableaux ne sont ni complets, ni prétentieusement logiques» Dans son introduction, JEAN BRUNHES nous en livre la raison profonde: «à l'heure de la science anthropologique où nous écrivons, qui le pourrait être, qui l'oserait, sinon les attardés, confiants encore dans ces méthodes purement intellectuelles, qui ont trop souvent contraint les faits à rentrer coûte que coûte dans leurs classifications habiles, quoique parfois bien arbitraires, et surtout si changeantes?» L'auteur nous dévoile en ces termes son souci fondamental: «dans le désarroi, né de l'illusion produite par les insuffisances des brutales mesures somatiques et par le calcul de moyennes jusqu'à la deuxième et à la troisième décimales,

apporter des images sans aucune préoccupation systématique et sans aucune prétention dogmatique; des figures, perspectives, gestes, qui doivent stimuler la curiosité sans avoir l'audace d'imposer de définitives vérités.»

Dr. G. VAN BULCK, S. J.

**Cerulli Enrico.** *Etiopia Occidentale* (dallo Scioa alla frontiera del Sudan).

Note del Viaggio 1927/1928. Collezione di opere e monografie a cura del Ministero delle Colonie. Roma, Sindacato italiano arti grafiche, s. a., 8°, 254 pp.

Cette publication, hautement intéressante et précieuse, nous offre avec le récit de l'expédition d'E. CERULLI en Ethiopie occidentale, le recueil de ses notes ethnographiques concernant les tribus Galla du Scioa et du Limmu, les Gimma du Ghimirra et les Kaffa. Les informations de l'auteur concernent spécialement les institutions religieuses, sociales et juridiques; cette partie de notre documentation ethnologique, que beaucoup d'explorateurs sont portés à négliger, a été traitée avec une spéciale prédilection. On excusera dès lors l'auteur de ne pas nous avoir fourni la description de la culture matérielle des peuplades en question. Au cours du récit, l'auteur touche plusieurs problèmes, qui intéressent vivement les historiens-ethnologues; je cite tout spécialement: l'Islamisation des Galla, la conquête éthiopienne, les rapports entre les peuplades à langues couchitiques et les tribus à langues nilotiques soudanaises. Pour ce dernier point, on trouvera de précieuses indications dans ses notes sur les Mangio, les Nao, les Magi, les Ciara, le groupe Tirma Tidi-Zelmamo et surtout les Sciuvo ou Miekèn. Malheureusement cette dernière partie n'a pu être traitée avec la même ampleur; l'auteur a pu recueillir quelques indications chez les indigènes, mais il n'a pu visiter lui-même leurs régions. Les notes linguistiques, recueillies au cours de l'expédition paraissent dans des publications séparées (cfr. *Rivista degli Studi Orientali*, XII, 1929).

Dr. G. VAN BULCK, S. J.

**Maes J., Dr.** *Les trépieds et appuis-dos du Congo Belge*. Annales du Musée du Congo Belge (Tervueren, Belgique): Ethnographie, Série VI, Tome I, Fascicule 2. Bruxelles. FALK, 1930. P. 45/78, pl. IX/XVI.

La présente étude vient compléter la publication des «appuis-tête» parue dans le fascicule précédent du catalogue du Musée. Quand nous comparons les cartes, qui nous indiquent la répartition des appuis-tête, des appuis-dos et des trépieds, nous constatons que l'aire de ces derniers objets se limite aux populations, qui ignorent l'usage de l'appui-tête. D'où l'auteur conclut que la grande province ethnique des Kundu-Mongo se distingue sous ce rapport des autres parties du Congo Belge par un caractère positif: «existence de trépieds et d'appuis-dos, attributs de la noblesse locale» et par un caractère négatif: «ignorance complète de l'appui-tête». En outre l'examen de la carte nous montre que sur ce point toutes les tribus du groupe des Mangbetu se rapprochent nettement des populations Kundu-Mongo, mais s'écartent d'autant du groupe des Soudanais Azande et du groupe Bantu des Ba. Lunda-Ba. Luba. Maintenant la question se pose pour l'ethnologue: les Kundu-Mongo possédaient-ils déjà les trépieds et appuis-dos au moment où l'invasion soudanaise les a refoulés dans leur habitat actuel? La solution de cette question ne sera possible qu'au moment où nous connaîtrons la répartition de ces objets en dehors du Congo Belge. Il va de soi qu'on devra y tenir compte de la distinction des deux types, que le Dr. MAES a pu fixer pour la collection du Musée de Tervueren. Dans les deux cas, la partie inférieure du tronçon et deux branches forment les trois pieds, la partie supérieure du tronçon constitue toujours le dossier, mais les deux dernières branches font office tantôt de reposeirs ou appuis-bras, tantôt d'arêtes du siège du trépied. A la fin de son étude, l'auteur retrace en ces termes l'évolution de l'appui-dos: «né d'une transformation du trépied primitif, il s'adapte par des modifications successives et très ingénieuses à des usages spéciaux, devient appui-reins et finit par ne plus former qu'une



simple chaise, qui ne rappelle en rien l'ustensile, dont elle dérive.» Il semble bien qu'on se trouve ici devant une évolution localisée. Pour les appuis-dos, que nous retrouvons dans les autres contrées africaines (spécialement chez les peuplades nilotiques), rien ne nous permet de supposer une évolution pareille. Le problème de la répartition des appuis-dos en Afrique n'en devient que d'autant plus intéressant.

Dr. G. VAN BULCK, S. J.

**Smith, W. Ramsay.** *Myths and Legends of the Australian aboriginals.* 365 pp. with sixteen plates in colour by ALICE WOODWARD, besides other illustrations. G. G. HARRAP & Co., London, Bombay, Sydney 1930.

This collection of Australian myths must be considered as intended, rather for the entertainment of the general reading public, than as a scientific treatise, based on comparative research. "It is a collection of narratives as told by the pure-blooded aboriginals of various tribes, who have been conversant with the subject from childhood" (p. 7). The freedom exercised in the selection of the material could not be objected to, if the author had seen fit to indicate in each case from which tribe the legend had been drawn. The narrations are grouped under very general headings. The translation wins, in the first place, at grammatical accuracy and a clear rendition of the sense of the original "without changing the 'aroma' of the story when using equivalent English terms or phrases" (p. 8). The illustrations are executed with a certain bizarrness of styles intended to throw into relief the phantastic element, characteristic of the myths.

F. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

**Duncan Strong, William.** *Aboriginal Society in Southern California.* Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 26, X + 358 pp., seven maps. University of California Press. Berkeley. Calif. 1929.

Through the stormy penetration of European domination in Southern California not only was the ancient social organization of the natives brought to naught, but a far more disastrous result of it was that, subsequent to the dissolution of the mission stations by the Mexican Government, the very means of subsistence, left to the Indians, became so circumscribed that to-day only small remnants of the once teeming populations are to be found in that extensive territory. Accurate details concerning the mode of living and numbers of the survivors are to be found in KROEBER's Handbook of the Indians of California, Washington 1925. In view of the unfavourable circumstances, the author was obliged to have recourse to oral questioning of the natives in order to reconstruct the former social organization of the tribes; since present day conditions are so altered from the old as to make first-hand observation of that phase of life impossible. The author spent the winter of 1924 to 1925 in the small reservations of the Serrano, Cahuilla, Cupeño and Luiseno group, also visiting the little settlements in the Riverside and San Diego districts. The observations, contained in the present treatise more drawn from a study of an earlier period. Archeological findings lend probability to the conclusion that the Chumash tribe of the Santa Barbara neighborhood, not only surpassed the surrounding tribes in point of organization; but also exerted a great influence on their social development.

The term "social and ceremonial organization" is applied in a very broad sense. However this is entirely justified since it is made to cover the entire field of the tribes culture, with its minuteness and peculiarities. The social order among the above-mentioned groups is described with great thoroughness, beginning with the organization of the clan and family and ending with an account of the religious rites and annual ceremonials. A comparison of the outstanding characteristics of the various groups, separated by linguistic differences, would indicate that the populations of Cupeño, Luiseno, Serrano

and Cahuilla, are not to be considered as constituting well-defined tribes, because of the fact that they are not conscious of any close relationship with one another or give expression to such a sense of kinship in their mutual social intercourse. The local Community constitutes the foundation of the social structures. It enjoys a very far-reaching independence and recognizes practically no restrictions except such as are based upon paternal authority. From this latter source important social and religious obligations are derived which furnish the basis for the clan-organization. The myths, in the course of their propagation from the sea coast towards the interior of the land, have been important factors in determining the development of these aggregations along similar or uniform lines. The results, thus obtained, are susceptible of being more thoroughly exploited in some regards (although in many others it would be purposeless to do so), with due reference to linguistics and archeology since through these results it is already possible to recognize various cultural strata.

F. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

**Ruez Luis F.** *Los Indios Araucanos de la República Argentina (Antes and Ahora)*. 63 SS., 38 Abb. Buenos Aires 1929.

Da die vorliegenden Ausführungen aus der Feder eines Mannes stammen, der sich berufsmäßig nicht mit Ethnologie beschäftigt, fällt nicht nur die Beurteilung der völkerkundlichen Tatsachen wenig glücklich aus, sogar die Anwendung wichtiger Grundbegriffe ist verfehlt. Die Frage der Herkunft der araukanischen Pampabewohner, welcher Verfasser den ersten Abschnitt widmet, ist für den Amerikanisten längst geklärt; auch die religiösen und gesellschaftlichen Einrichtungen sind augenblicklich schon weit besser bekannt, als Verfasser erkennen läßt. Auffälligerweise nennt er in seinem Quellenverzeichnis keine einzige jener, wie ich sagen möchte, klassischen Abhandlungen über diesen großen Volksstamm, zu denen ich die alten spanischen Chronisten, die Werke eines P. ROSALES, P. OLIVARES, P. MOLINA und P. ENRICH einer späteren Zeit und die neuesten Darstellungen von GUEVARA, LARA, LATCHAM (nicht LATSCHAM, wie Verfasser wiederholt schreibt), MEDINA, OYARZUN, THAYER OJEDA u. a. rechne. Über hygienische und medizinische Einrichtungen habe ich selber eine umfassende Studie veröffentlicht (vgl. M. GUSINDE: *Medicina e Higiene de los antiguos araucanos*, Santiago 1918). So vermehrt das vorliegende Buch zwar die Literatur über die Araukaner, bringt aber keine Vertiefung der Sachkenntnisse.

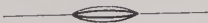
P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

**Schmidt W.** *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. XVI + 296 SS. Geh. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.25. Münster i. W. ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung, 1930.

Im Vorwort begründet der Verfasser das „Bedürfnis nach einem solchen Handbuch, das den heutigen Stand der vergleichenden Religionsgeschichte in kurzer Zusammenfassung alles Wesentlichen darbieten würde“; er selbst hätte den Mangel eines solchen Buches bei seinen Vorlesungen tief beklagt. Wir glauben, es bedürfte einer solchen Begründung kaum; man versteht nur schwer P. SCHMIDT, wenn er sagt: „Nach langem Zuwarten habe ich selbst den Mut gefaßt...“ Wer als Hörer religionsgeschichtlicher Vorlesungen in die Lage kam, zu einer Prüfung anzutreten, der bekam das Fehlen eines solchen Buches gewaltig zu spüren. Was nicht im Vorlesungsheft stand oder unverständlich darinnen stand — woher ergänzen, richtigstellen? Von einer auf der kulturhistorischen Ethnologie fußenden religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellung war rundum nichts zu sehen. Da hieß es mühsam zusammensuchen. Wir beglückwünschen den Hörer und Prüfungskandidaten von heute; es ist ihm um vieles leichter gemacht: SCHMIDT's geradezu ideales Handbuch rüstet ihn fürs erste genügend aus und gibt ihm auch noch das Weggeleitete in die abgelegeneren Gebiete seines weiteren wissenschaftlichen Arbeitens; Kapitel XIV vermittelt ihm überdies noch die Grundlagen kulturhistorischen Forschens in

einer Fassung, die sich auch vom Anfänger unschwer durchschauen und behalten läßt. Sprach man zum fachlich nicht Eingeführten von den Hochgottgestalten der Primitivsten als den gewaltigen Zeugen ältester religiöser Menschheitskultur, dann konnte man in der Regel sofort die Gegenfrage hören: Woher weiß man und wie stellt man fest, daß es sich da um „Urvölker“ handelt? SCHMIDT beantwortet diese Frage im genannten Kapitel klar und überzeugend und schafft sich damit methodologisch die Grundlage und Voraussetzung für seine Darstellung des Hochgottes der Urkultur. — SCHMIDT's Handbuch stellt gegenüber den verschiedentlichen „Einführungen“ in die Religionsgeschichte ein völlig Anderes und Neues dar: eine kritische Auseinandersetzung mit den religionsgeschichtlichen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts, positiv alles anerkennend und herausstellend, was auch diese Theorien zur Weiterentwicklung religionsgeschichtlicher Erkenntnis beigetragen haben, eine Darbietung der gesamten Entwicklung der Religionsgeschichte nicht als isolierter Fachdisziplin, sondern sie hineinstellend in die Geistesentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts, sie mit ihr verbindend und aus ihr heraus verstehend; und dann auf breitem Raume die Abhandlung des Hochgottglaubens der Urvölker. Eine solche Stofffülle auf 296 Seiten darbieten, in klarster Systematik verarbeiten, mit allen notwendigen Literaturbehelfen ausstatten — das blieb der Meisterhand P. SCHMIDT's vorbehalten. Jedem, der an die Durcharbeitung der umfangreichen Bände „Ursprung der Gottesidee“ herangeht, wird das Handbuch erwünschte Vorbereitung und grundlegende Einführung bieten, um so mehr, als manches, was in dem eben erschienenen dritten und im kommenden vierten Bande enthalten ist, hier schon in knappen Linien vorweggenommen erscheint. Über die Anordnung des Stoffes gibt der Verfasser selber im Vorwort folgende Erklärung: „Ich habe nämlich einen Gedanken, den ich im ersten Bande meines ‚Ursprung der Gottesidee‘ (I<sup>2</sup>, S. 795) nur angedeutet hatte, hier vollends durchgeführt, daß nämlich die verschiedenen Schulen und Theorien der vergleichenden Religionsgeschichte in einer Reihenfolge sich aneinanderschließen, die die umgekehrte ist von derjenigen, in der die Religionen selbst im Verlauf der Geschichte aufeinander gefolgt sind. Auf diese Weise erhielt ich den Vorteil, in demselben Buche sowohl eine Geschichte der vergleichenden Religionsgeschichte in einer Darstellung der verschiedenen Theorien, Richtungen und Schulen, die sich in ihr gefolgt sind, als auch eine summarische Darstellung der Religionen selbst in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge bieten zu können“ (S. VI). — Zu den erfreulichsten Stücken des Buches darf das Kapitel XIII gerechnet werden („Die fortschreitende Anerkennung des Hochgottes der Urzeit im 20. Jahrhundert“), denn es zeigt, wie SCHMIDT's Mühen und Kämpfen wahrhaftig nicht fruchtlos blieb, wie Männer verschiedener weltanschaulicher Richtung vor den durch SCHMIDT's Forschungsarbeiten sichergestellten Tatsachen sich beugen. Man wünschte, daß in des Verfassers näherem Umkreis Tragweite und Erfolg seiner Arbeiten immer gleichermaßen verstanden und gewertet würde. Nicht minder erfreulich ist die im Vorwort gegebene Ankündigung, daß von diesem Handbuch demnächst eine französische, italienische und englische Ausgabe erscheinen werden. Wir hoffen, daß P. SCHMIDT in einer Neuausgabe über neuerdings erzielte „Anerkennungen“ im besonderen auf französischem und italienischem Boden wird berichten können. Der Verfasser schloß zu Pfingsten 1930 sein Vorwort und läßt sein neues Werk einen weiten Weg durch die Länder verschiedener Zunge hin antreten. Man muß darüber froh werden: wir sind um vieles weitergekommen in den letzten Jahren. — Die Ausstattung des Buches durch den Verlag ist eine außerordentlich gute, eine erstaunlich gute: sieht man nach dem Preise; es ist da auf die Hörer der Universitäten und Seminarien und auf breitere religionsgeschichtlich interessierte Kreise weitestgehende Rücksicht genommen.

Univ.-Dozent Dr. theol. et phil. L. WALK—Wien.







## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Amschler Wolfgang, Dr.: „Ergebnisse einer Tierzuchtexpedition der Sibirischen Akademie Omsk in den Altai im Sommer 1930.“ S.-A. aus „Fortschritte der Landwirtschaft“. VI. Jahrg., Heft 3, S. 73, Julius Springer, Berlin u. Wien.
- — „Ein Beitrag zur Frage der Beziehung zwischen Fettgehalt der Milch und Höhenlage, zugleich Untersuchungen über die Milch- und Fettveranlagung.“ S.-A. aus „Archiv für Tierernährung und Tierzucht“, 5. Band, 2. Heft, Berlin 1931.
- Bachaty M. Charles: „Notes sur quelques Amulettes Egyptiennes.“ S.-A. aus „Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Egypte“, T. XVII, 1931.
- — „Un Cas d'envoûtement en Egypte.“ S.-A. aus „Bull. de la Société Royale de Géogr. d'Egypte“, T. XVII, 1931.
- Bundessammlung von Medaillen, Münzen und Geldzeichen in Wien: „Jahresbericht 1930.“
- Cadière L.: „La famille et la religion pays annamite.“ S.-A. aus „Bulletin des Amis du Vieux Hué“, 1930.
- Caso Alfonso: „Un Codice en Otomi.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists“, September 1928.
- Caton-Thompson G.: „The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions.“ Clarendon Press, Oxford, 1931, Preis 25 sh.
- Crawley Ernest: „Dress, Drinks and Drums.“ Methuen & Co. Ltd., London.
- Doke Clement M.: „Text-Book of Zulu Grammar.“ The University of the Witwatersrand Johannesburg 1931.
- Duncan Strong W., Egbert Schenk W. and Steward Julian H.: „Archaeology of the Dalles-Deschutes Region.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 29, Nr. 1, Berkeley 1930.
- Erdmann Erwin, Dr.: „Die Glockensagen.“ Heft 6 der Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde in Einzeldarstellungen. A. Martini & Grütters, G. m. b. H., Wuppertal-Elberfeld 1931.
- Flor Fritz: „Staat der Naturvölker.“ Aus „Staatslexikon“, im Auftrage der Görres-Ges. herausgegeben, Herder & Co., Freiburg i. Br.
- Frobenius Leo und Wilm Ritter von: „Atlas Africanus.“ Belege zur Morphologie der afrikanischen Kulturen. Aches Heft, Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1931.
- Gayton A. H.: „Yokuts-Mono Chiefs and Shamans.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 24, No. 9, Berkeley 1930.
- Gifford E. W. and Lowie R. H.: „Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California.“ S.-A. aus „American Archaeology and Ethnology“, Vol. 23, No. 7, Berkeley, Cal. 1928.
- Götz Berndt, Dr.: „Die Passah-Feier und ihre ethnopsychologische Verwandtschaft mit den Initiationsriten.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik“, Bd. XVII, Heft 4, Berlin 1930.
- — „Sauls Psychose. Die Ausdeutung eines psychopathologischen Dokuments.“ S.-A. aus „Die medizinische Welt“, Nr. 49, Nornen-Verlag, Berlin 1930.
- — „Die Couvade. Der Versuch einer psychiatrischen Deutung des Männerkindbettes.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik“, Bd. XVI, Heft 7, Berlin 1930.
- Gusinde Martin: „Zur Forschungsgeschichte der Feuerland-Indianer.“ S.-A. aus „Mitteilungen d. Geograph. Ges.“, Wien, Bd. 73.
- — „Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-Third Intern. Congress of Americanists“, Sept. 1928.
- Hallier-Schleiden H., Dr.: „Der Heilkünstler Asklepios auf der Wanderschaft.“ „Ärztliche Rundschau“, XXXI. Jahrg., Nr. 9, München.
- Hassinger Hugo: „Geographische Grundlagen der Geschichte.“ Herder & Co., G. m. b. H., Freiburg i. Br. 1931.
- Herder & Co.: „Haupt-Katalog.“ Zweiter Band, 1913 bis 1929, mit Jahresbericht 1930. Freiburg i. Br. 1931.
- Anthropos XXVI. 1931.

- Herzog Rudolf:** „Die Wunderheilungen von Epidauros.“ *Philologus-Supplementband XXII*, Heft 3, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1931. Preis geb. Mk. 12.—.
- Hilzheimer Max, Dr.:** „Aus der Stammesgeschichte des Haushundes unter besonderer Berücksichtigung verschiedener Hundetypen.“ „*Zeitschrift für Hundeforschung*“, 1. Band, 1. u. 2. Heft, Berlin 1931.
- — „Austausch an Haustieren zwischen Asien und Afrika vor dem zweiten Jahrtausend v. Chr.“ S.-A. aus „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*“, VI. Jahrg., 4. Heft, L. Hirschfeld, Leipzig 1930.
- — „Die ältesten Beziehungen zwischen Asien und Afrika, nachgewiesen an den Haustieren.“ S.-A. aus „*Africa*“, Vol. III, No. 4, London.
- Horwitz Hugo Th., Dr. Ing.:** „Über den Transport von Steinkolossen im alten Ägypten und in Mesopotamien.“ Aus „*Der Deutsche Steinbildhauer*“, 47. Jahrg., Nr. 5, 6, 7, München 1931.
- Hrdlička Aleš:** „The Skeletal Remains of Early Man.“ *Smithsonian Misc. Coll.*, Vol. 83, Washington 1930.
- Jacobs Melville:** „A Sketch of Northern Sahaptin Grammar.“ *University of Washington Publications in Anthropology*, Vol. 4, Nr. 2, March 1931.
- Jellinek Max Hermann:** „Über Aussprache des Lateinischen und deutsche Buchstabennamen.“ Aus „*Akad. d. Wiss. in Wien*“, philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., 212. Band, 2. Abhdl., Hölder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien u. Leipzig 1930.
- Jenny Wilhelm A., von:** „Die Übergangszone zwischen Asien und Europa.“ „*Geschichte des Kunstgewerbes*“, Bd. IV, Ernst Wasmuth, A. G., Berlin.
- Kammerer A.:** „Pétra et la Nabaténe.“ Paul Geuthner, Paris 1929.
- — „Atlas zu Pétra et la Nabaténe.“ Paul Geuthner, Paris 1930.
- Kelly Isabel T.:** „The Carver's Art of the Indians of Northeastern California.“ *Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol.*, Vol. 24, Nr. 7, Berkeley 1930.
- — „Yuki Basketry.“ *Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol.*, Vol. 24, No. 9, Berkeley 1930.
- Koppers Wilhelm:** „Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen dem südlichsten Südamerika und Südostaustralien.“ S.-A. aus „*Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*“, September 1928.
- Kotwicz W.:** „Contributions aux études altaïques, I—III.“ S.-A. aus „*Rocznik orientalistyczny*“, Tom. VII, Lwow 1930.
- Krause Fritz, Prof. Dr.:** „Tagungsbericht der Deutschen Anthropologischen Ges., Mainz 1930.“ S.-A. aus „*Mainzer Zeitschrift*“, Bd. XXVI, 1931.
- — „Völkerkunde — Anthropologie — Ethnobiologie.“ S.-A. aus „*Ethnologische Studien*“ Bd. I, Heft 3.
- Kruse Albert P., O. F. M.:** „Bausteine zu einer praktischen Grammatik der Sprache der Mundurukú-Indianer.“ *Typographie der Missionsschwesteren, Santarém (Pará) 1930.*
- Kubitschek Wilhelm:** „Ältere Berichte über den römischen Limes in Pannonien.“ Aus „*Akademie der Wiss. in Wien*“, philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., 209. Band, 1. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien u. Leipzig 1929.
- Lestrade G. P.:** „The Practical Orthography of Tswana.“ Approved by the Union Advisory Committee on African Studies and Research.
- Lorber J.:** „Mosis Schöpfungsgeschichte im neuen Lichte.“ Sonnenfels-Verlag Felix Rank, Rostock i. M. 1930.
- Lowie Robert H.:** „Hugo Obermaier's Reconstruction of Sequences among Prehistoric Cultures in the old World.“ S.-A. aus „*Rice (ed.) Methods in Social Science*“ (University of Chicago Press, 1931).
- — „The Kinship Terminology of the Bannock Indians.“ S.-A. aus „*American Anthropologist*“, Vol. 32, No. 2, April 1930.
- — „A Note on Relationship Terminologies.“ S.-A. aus „*American Anthropologist*“, Vol. 30, No. 2, April-Juni 1928.
- — „A Crow Text, with Grammatical Notes.“ *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. 29, No. 2, Berkeley 1930.
- — „A Women's Ceremony among the Hopi.“ S.-A. aus „*Natural History*“, Vol. XXV, No. 2, 1925.
- — „The Buffalo Drive and an Old-World Hunting Practice.“ S.-A. aus „*Natural History*“, Vol. XXIII, No. 3, 1923.
- — „On the Historical Connection between certain Old World and New World Beliefs.“ *Conférence fait au XXI<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, Session de Göteborg 1924.*
- Mahr Adolf, Dr.:** „Prehistoric and Archaeological Congresses.“ S.-A. aus „*Man*“, 112, 1931.
- München-Helfen Otto:** „Reise ins Asiatische Tuwa.“ Verlag: Der Bücherkreis, G. m. b. H., Berlin 1931.
- Marconnés Francisque, S. J.:** „A Grammar of Central Karanga.“ *The Language of old Monomotapa. Special Number of „Bantu Studies“.* Supplement No. 5, Witwatersrand University Press 1931.



- Mühlmann W. E.: „Studien zur Kultur- und Sozialbiologie.“ S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie“, Bd. 23, Heft 4, J. F. Lehmann's Verlag, München 1931.
- Myres John L.: „International Congresses: A Third Report of Negotiations.“ S.-A. aus „Man“, 94, 1931.
- — „International Congresses, Anthropological or Prehistoric? A further Report of Negotiations.“ S.-A. aus „Man“, 63, 1931.
- Nemirovskij M. J., Prof.: „Alfred Trombetti, sa vie et ses œuvres.“ Vladikawkas 1930.
- Nordenskiöld Erland, Baron: „Das Allerneueste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens.“ Aus „Der Erdball“, V. Jahrg., 4. Heft, Hugo Bermühler, Berlin-Lichterfelde.
- Nyëssen D. J. H., Dr.: „Somatological Investigation of The Javanese 1929.“ Anthropological Laboratory of Java.
- Obermaier Hugo, Prof. Dr.: „Le Paléolithique de L'Afrique Mineure.“ S.-A. aus „Revue Archéologique“, Ve Série, T. XXXI, Paris 1930.
- — „Altamira the Cavern of the Stone Age Artists.“ S.-A. aus „Natural History“, Vol. XXX, No. 4, New York 1930.
- — und Kühn Herbert: „Zur Terminologie des Paläolithikums.“ S.-A. aus „Nachrichtenblatt f. deutsche Vorzeit“, 6. Jahrg., Heft 10, Leipzig 1930.
- — y Wernert Paul: „La Edad Cuaternaria de las Pinturas Rupestres del Levante Espanol.“ S.-A. aus „Memorias de la Real Soc. Espanola de Hist. Natural“, Tomo XV, Madrid 1929.
- — — „Alt-Paläolithikum mit Blatt-Typen.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Ges. in Wien, Bd. LIX, Wien 1929.
- Ohlerich: „Mysterien.“ Sonnenfels-Verlag, Felix Rank, Rostock i. M. 1931.
- Pelliot Paul: „Le premier voyage de l'Amphitrite en Chine.“ Paul Geuthner, Paris 1930.
- Plischke Hans, Prof. Dr.: „Bildungswerte der Völkerkunde.“ S.-A. aus „Pädagogische Werte“, Heft 4 vom 15. Jänner 1931, Sonderheft: „Völkerkunde.“
- — „Gefälschte Reisebeschreibungen.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, II. Jahrg., Heft 3—4.
- — „Kukailimoku. Ein Kriegsgott von Hawaii.“ Arbeiten aus der ethn. Sammlung der Univ. Göttingen. Nr. 1. Aus „Abh. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen“. Philolog.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XXIV, 1, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1929.
- — „Tahitische Trauergewänder.“ Arbeiten aus der ethn. Sammlung der Univ. Göttingen. Nr. 2. Aus „Abh. d. Ges. der Wiss. zu Göttingen“. Philolog.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XXIV, 2, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1931.
- Poller Alphons, Dr. med.: „Das Pollersche Verfahren zum Abformen an Lebenden und Toten sowie an Gegenständen.“ Urban & Schwarzenberg, Berlin-Wien 1931.
- „Proceedings of the twenty-third international Congress of Americanists.“ New York 1930.
- Ramaswami Aiyar L. V., Esq.: „Dravidic 'Child' &c.“ S.-A. aus „Quarterly Journal of the Mythic Society“, Vol. XXI, No. 3.
- — „The Initial Labials of Dravidian.“ S.-A. aus „Educational Review“, Febr. 1931.
- — „Alveolar t, d in Malayalam and Tamil.“ S.-A. aus „The Cochin Government Press“, Ernakulam 1930.
- Rellini Ugo: „Le Origini della Civiltà Italiana.“ G. Bardi, Roma 1929.
- Richtshofen Bolko, Freih. v.: „Altsteinzeitliche Funde aus der Provinz Oberschlesien.“ S.-A. aus „Eiszeit und Urgeschichte“, Bd. VII, Wien 1930.
- — „Zur Herkunft der Wandalen.“ S.-A. aus „Altschlesien. Mittlgn. d. Schles. Altertumsver. u. d. Arbeitsgemeinschaft f. obersch. Ur- u. Frühgeschichte.“ Bd. 3, Heft 1, Breslau 1930.
- — „Zur Bearbeitung der metallenen Schnallen der Goralen Westgaliziens und der Slowakei durch Prof. Antoniewicz.“ S.-A. aus „Manus“, Zeitschr. f. Vorgeschichte, Bd. 21, Heft 3/4, C. Kabitzsch, Leipzig 1929.
- — „Steinzeitliche Kann- und Grübchen-Keramik in Oberschlesien.“ S.-A. aus „Tagungsber. d. Deutschen Ges. f. Anthropologie, Ethnol. u. Urgesch.“, Bericht über die 50. Versammlg. in Hamburg 1928.
- — „Zum Stand der Vor- und Frühgeschichtsforschung in Lettland.“ S.-A. aus „Archiv f. Anthropologie“, N. F., Bd. XXII, Heft 3, Vieweg & Sohn, Braunschweig.
- — „Vorgeschichtsforschung u. Politik.“ S.-A. aus „Die Provinz Oberschlesien“, 4. Jahrg., Nr. 45, 1929.
- — „Gehört Ostdeutschland zur Urheimat der Polen?“ „Ostland-Schriften“, Heft 2, 1928.
- Richtlinien für die praktische Schreibung afrikanischer Sprachen. Herausgegeben vom Intern. Institut für afrik. Sprachen u. Kulturen“, 2. Aufl., London-Berlin 1930.
- Röck Fritz, Univ.-Doz. Dr.: „Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung.“ S.-A. aus „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, Jahrg. I, Universitäts-Institut für Völkerkunde, Wien 1930.
- Ruez Luis F.: „Los Indios Araucanos de la Republica Argentina.“ (Antes y Ahora.) Origen y Cultura de los Araucanos, Tomo I, Buenos Aires 1929.

- Saller K., Dr.: „Anthropologie, Konstitutionsforschung und Eugenik in ihren gegenseitigen Beziehungen.“ S.-A. aus „Archiv für soziale Hygiene und Demographie“, Bd. V, Heft 6, 1930.
- — „Ein Meßkoffer für anthropologische Reisen.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie“, Bd. XXVII, Heft 3.
- — „Zur Anthropologie der Sioux-Indianer.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Morphologie u. Anthropologie“, Bd. XXVII, Heft 3.
- — „Die Grundlagen und die Ordnung der menschlichen Konstitutionen.“ S.-A. aus „Endokrinologie“, Bd. VI, 1930.
- — „Zur Anthropologie der Nordfriesen.“ S.-A. aus „Jhrb. d. Nordfr. Ver. f. Heimatkunde“, Bd. 16.
- — „Frühneolithische Skelettfunde aus Thüringen.“ S.-A. aus „Zeitschr. f. Anatomie u. Entwicklungsgeschichte“, 90. Band, 3. u. 4. Heft.
- — „Zur Frage der Rassengliederung Deutschlands.“ S.-A. aus „Klinische Wochenschrift“, Jahrg. 1929, Nr. 32/33.
- — „Eine neue Augenfarbentafel.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Konstitutionslehre“, Bd. 15, Heft 5.
- — „Weitere Haarproben aus dem Malayischen Archipel.“ S.-A. aus „Outlines of the Anthropology of the Timor-Archipelago“, Nr. III.
- — „Anthropologie, Konstitutionsforschung und Eugenik in ihren gegenseitigen Beziehungen.“ S.-A. aus „Archiv für Soziale Hygiene und Demographie“, Bd. V, Heft 6, 1930.
- — „Genotypus und Phänotypus, Konstitution und Rasse in ihrer Definition und ihren gegenseitigen Beziehungen.“ Aus „Anatomischer Anzeiger“, Bd. 71, Nr. 17/18, 1931.
- — „Der Unterkiefer aus dem Wolfsbrucher Moor (Kreis Freiburg a. d. Elbe, Reg.-Bez. Stade).“ S.-A. aus „Stadere Archiv“, N. F., Heft 19, 1929.
- — „Untersuchungen an Haarproben der Senoi und Semang.“ S.-A. aus „Zeitschr. f. Morphologie u. Anthropologie“, Bd. XXVII, Heft 1.
- Schlaginhaufen Otto, Prof. Dr.: „Zur Lage der Claes Pietersz-Bucht in Neu-Irland.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Ges. in Zürich“, Bd. XXX, Aschmann & Scheller, Zürich 1930.
- — „Professor Dr. Conrad Keller †.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Ges. in Zürich“, Bd. XXX, Aschmann & Scheller, Zürich 1930.
- Schmidt Wilhelm, P., Prof. Dr.: „Der Ursprung der Gottesidee.“ Bd. III, 2. Abt.: I. Die Religionen der Urvölker, II. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1931.
- Semper Max: „Rassen und Religionen im alten Vorderasien.“ Kulturgeschichtliche Bibliothek. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek. Carl Winter, Heidelberg 1930.
- Snellemann Joh. F.: „Indische Kunst.“ II., Den Haag 1931.
- Snethlage E. Heinrich, Dr.: „Ein figürliches Ikat-Gewebe aus Peru.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 3—4, Berlin 1931.
- Spier Leslie: „Klamath Ethnographie.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 30, Berkeley 1930.
- Tanqueray Ad.: „Grundriß der asketischen und mystischen Theologie.“ Übertragen ins Deutsche von P. Johannes Sternaux, S. J., Desclée & Cie., Paris, Tournai (Belg.), Rom 1931.
- Termer Franz: „Die Mayakultur als geographisches Problem.“ S.-A. aus „Ibero-Amerikanisches Archiv“, V/I, U. Bonn, Berlin.
- — „Los Bailes de Culebra entre los Indios Quichés en Guatemala.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists“, September 1928.
- Thilenius Georg: „Eröffnungsansprache: 60 Jahre Deutsche Anthropologische Gesellschaft.“ S.-A. aus „Mainzer Zeitschrift“, Bd. XXVI, 1931.
- Tisserant Charles R. P.: „Dictionnaire Banda-Français.“ Université de Paris. Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie. XIV., Paris 1931.
- Wessely Carolus: „Synopsis Florae Magicae.“ S.-A. aus „Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale“, T. XXX, Le Caire 1930.
- Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien. Jahrg. I (1930). Herausgeber Dr. Wilhelm Koppers, Mechitharisten-Buchdruckerei, Wien.
- Williams M. Y.: „Arisaig-Antigonish District, Nova Scotia.“ Canada Department of Mines, Geological Survey. Memoir 60, No. 47, Geological Series, Ottawa 1914.
- Zach E., von: „Sinologische Beiträge.“ (Grammatik, Lexikographie, Übersetzungen.) I. Batavia 1930.
- Zallinger Otto: „Die Ringgaben bei der Heirat und das Zusammengeben im mittelalterlich-deutschen Recht.“ Aus „Akad. d. Wiss. in Wien“, philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., 212. Band, 4. Abhandlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien u. Leipzig 1931.

## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### Africa. IV/2.

Hoernlé A. W., An Outline of the Native Conception of Education in Africa. — Westermann Diedrich, The Missionary as an Anthropological Field-Worker. — Knak D. S., Einflüsse der europäischen Zivilisation auf das Familienleben der Bantu. — Blacklock Mary, Co-Operation in Health Education. — Labrecque Ed., Le mariage chez les Babemba. — Earthy E. Dora, The Vandau of Sofala.

### American Anthropologist. XXXIII/2.

Kroeber A. L., Historical Reconstruction of Culture Growths and Organic Evolution. — Johnson Guy B., The Negro Spiritual: A Problem in Anthropology. — Warner W. Lloyd, Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship. — Beyer Hermann, The Maya-Day-Signs Been and Kan. — MacLeod Christie, The Distribution and Process of Suttee in North America. — Clements Forrest, Plains Indian Tribal Correlations with Sun Dance Data. — Smith Maurice G., The Indian Office Pays a Debt.

### Anthropological Papers. XXXI.

4: Weyer E. M., Archaeological Material from the Village Site at hot Springs, Port Möller, Alaska. — 5: Reagan A. B., Notes on the Indians of the Fort Apache Region.

### L'Anthropologie.

XL/4: Vallois H. V., Recherches sur les ossements mésolithiques de Mugem. — Pittard Eugène et Comas Juan, La platymérie chez les Boschimans, Hottentots et Criquas. — Lenoir Raymond, La danse comme institution sociale. — XLI/1—2: Chardin Teilhard, P., Le „Sinanthropus“ de Péking. Etat actuel de nos connaissances sur le fossile et son gisement. — Neuville René, L'Acheuléen supérieur de la Grotte d'Oumm-Quatafa (Palestine). — Breuil l'Abbé et Clergeau le Docteur, Oeuf d'Autruche gravé et peint et autres trouvailles paléolithiques du territoire des Quled-Djellal (Sahara Septentrional). — Nicolaëff Léon, Les corrélations entre les caractères morphologiques des époux.

### Antiquity. V/18.

Mitchell J. Leslie, Inka and Pre-Inka. — Fox Cyril, Sleds, Carts and Waggon. — Reisner G. A., Stone Vessels found in Crete and Babylonia. — Malim Margaret F., Noah's Flood.

### Archiv für Religionswissenschaft. XXVIII/3—4.

Bielohlawek K., Komische Motive in der homerischen Gestaltung des griechischen Göttermythus. — Scheffelowitz J., Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion. — Lewy H., Zum Dämonenglauben. — Börtzler Fr., Zu den antiken Chaaskosmogonien. — Jacoby A., Ein Berliner Chnubisamulett. — Marmorstein A., Der heilige Geist in der rabbinischen Legende. — Meinhof C., Afrikanische Religionen 1923—1929. — Weinreich O., Allgemeine Religionswissenschaft.

### Baebler-Archiv. XIV/2.

Lehner Stephan, Märchen und Sagen des Melanesierstammes der Bukawac.

### Bantu Studies. V/1.

Nyirenda Saulos, History of the Tumbuka-Henga People. — Earthy Dora, Note on the „Totemism“ of the Vandau. — Roos Tielmann, Burial Customs of Kau Bushmen.

### Bollettino della R. Società Geografica Italiana. Serie VI, Vol. VIII, Nr. 4.

Rugiu Giulio, La scoperta di un nuovo tipo di umanità estinto nella Cina meridionale.

### Bulletin de la Société des Etudes Océaniques. Nr. 38, December 1930.

Malardé Yves, La légende du maiore. — Alazard Ildefonse, Au sujet de l'Arc chez les Polynésiens.



**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. XXIX/1929.**

Goloubew Victor, L'âge du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam. — Aomi-no Mabito Genkai, Le voyage de Kanshin en Orient (742—754). — Gaspardone E., Matériaux pour servir à l'histoire d'Annam. — Renondeau Colonel G., Choix de pièces du théâtre lyrique japonais, transcrites, traduites et annotées. — Colani Madeleine Mille, Quelques stations hoabinhiennes (Note préliminaire). — Gravures primitives sur pierre et sur os (Stations hoabinhiennes et bacsoniennes). — Coedès George, Etudes cambodgiennes. — Mus Paul, Etudes indiennes et indo-chinoises.

**Congo. I. 1931.**

1: Declercq A., Mgr., Rythme et parallélisme en langue Luba. — Hulstaert E. P., Over de volsstammen der Lomela. — 2: Vertenten E. P., Fabels en Legendes der Nkundo Negers. — Leyder Jean, La Gaza, initiation rituelle des Bwaka. — 3: Schebesta P., R., Voyage d'exploration chez les Pygmées du Congo belge. — Vertenten E. P., Fabels en Legendes der Nkundo Negers.

**Der Erdball. V.**

3: Frobenius Leo, Die Kunst Afrikas. — 4: Nordenskiöld Erland, Baron, Das Aller-neueste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens. — 6: Leser Paul, Vom Mittelmeer nach Südostasien.

**Eurasia Septentrionalis Antiqua. VI.**

Väisänen A. O., Die Leier der ob-ugrischen Völker. — Manninen I., Überreste der Sammlerstufe und die Nahrung aus dem Pflanzenreich bei den nordeurasischen, vorzugsweise den finnischen Völkern. — Tolstov S. P., Les principal étapes du développement de la civilisation térioukhane. — Hämäläinen Albert, Der vorsud-mudor-Kult der Wotjaken. — Debetz G., Les crânes de l'époque dite d'Ananino. — Tallgren A. M., Biarmia.

**Ethnologische Studien. I/3.**

Sternberg L., Castrén als Altaist und Ethnograph. — Krause Fritz, Dr., Völkerkunde — Anthropologie — Ethnobiologie. — Driberg J. H., Gala Colonists and the Lake Regions of Africa.

**Hespéris. XI/1—11.**

Marty P., Les Nimadi, maures sauvages et chasseurs. — Terrasse H., Notes sur l'origine des bijoux du sud marocain.

**Journal de la Société des Américanistes. XXII/2.**

Noguera Eduardo, Algunas características de la cerámica de México. — Duval Rice F. John, A pacificação e identificação das afinidades linguísticas da tribu Urubú dos estados de Para é Maranhão, 1926—1929. — Nimuendajú Curt, Zur Sprache der Kuruáya-Indianer. — D'Harcourt Raoul, L'ocarina à cinq sons dans l'Amérique préhispanique. — Stig Ryden, Une tête-trophée de Nasca.

**Journal of the African Society. XXX/119.**

Buxton Earl, The Jameson Raid. — Lamb P. H., Agricultural Development in Nigeria. — Bovill E. W., North Africa in the Middle Ages. — Poole E. H. L., An Early Portuguese Settlement in Northern Rhodesia. — Christy Cuthbert, Dr., Pawning of Human Beings in Liberia.

**Journal of the Anthropological Society of Bombay (1930). Vol. XIV/5.**

Modi Jivanji Jamshedji Shams-Ul-Ulama, Dr., A few Beliefs of the West. Their Parallels in the East. — Roy Satindra Narayan, Some Trees and Herbs in Rituals and Folklore. — Masani R. P., Presidential Address on „The Banking Castes and Guilds of India and the Position occupied by them in the Economic Organisation of Society from the Earliest Times“. — Enthoven R. E., Tribes and Castes of Mysore. — Mitra Sarat Chandra, Notes on some Mundart Legends and Customs connected with the Origin of the Names of Ranchi and some of its Suburbs. — Bulsara Jal Feerose, Dr., The Study of Anthropology in the West. — Modi Jivandi Jamshedji, Symbols of the Swastika as a Symbol in India and Elsewhere. — Was there anything like it in Iran? — Mehta S. S., History of Pre-Musalman India.

**Journal of the Polynesian Society.** XL/1.

Best E., Maori Agriculture: Cultivated food plants of the Maori and Native Methods of Agriculture. — Hogbin H. J., The Sexual Life of the Natives of Ontong Java. — Kelly L. G., Matakitaiki Pa, Pirongia.

**Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.**

LX. 1930.

Sayge A. H., Prof., The Antiquity of Civilized Man. — Harris P. G., Notes on Yauri, Nigeria. — Ashley-Montagu F. M., The Tarsian Hypothesis. — Aitken Barbara, Temperament in Native American Religion. — Trevor Tudor G., Some Observations on the Relics of Pre-European Culture in Rhodesia and South Africa. — Van Wing J., Bakongo Incantations and Prayers. — Chadwick Nora K., Notes on Polynesian Mythology. — Fox D. Storrs, Further Notes on the Masai of Kenya Colony. — Wayland E. J., Pleistocene Pluvial Periods in Uganda. — Gruning E. L., Report on the British Museum Expedition to British Honduras, 1930. — Moir J. Reid, Flint Implements of Lower Palaeolithic Types from Palestine. — Layard J. W., Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods, and Epileptics. — Shamanism: An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula.

**Koloniale Rundschau.** Jahrg. 1931, Heft 1—2.

Meinhof Carl, Das Studium der Eingebornensprache.

**Lingnan Science Journal.** VII, June 1929.

Fuson C. G., The Peoples of Kwangtung: Their Origin, Migrations, and Present Distribution.

**Man.** XXXI. 1931.

April: Thorpe W. W., Haddon A. C., Braunholz H. J., Carved Gopi Boards from the Papuan Gulf Area. — Myres John L., National Provision for the Study of Indian and other Oriental Cultures. — International Congresses Anthropological or Prehistoric? — Clements Forrest, An Ornament of Spanish-Moorish Design, found in Arizona. — Cammiade L. A., Iron Smelting by a Jungle Tribe in the Eastern Ghats. — May: Scullin J. H., Rt. Hon., Protection of Aborigines in Australia. — Vulliamy C. E., Discovery of a Saxon Sword in Wales. — June: Rigg Gilbert, Notes on a Tasmanian Aboriginal Skeleton. — Tildesley M. L., Miss, Bones and the Excavator. — Mahr Adolf, Prehistoric and Archaeological Congresses. — Vollenhoven C. van, Prof. and Maunier René, The Study of Exotic Customary Law. — Rybot Colonel N. V. L., Groups of Menhirs in Kashmir. — Torday Emil, The Things that Matter to the West African.

**Man in India.** XI/1.

Hutton J. H., Notes on the Andamanese and the Nicobarese. — Mitra Kalipada M. A. and Das Ghanashyam B. A., Goddess Bhattarika.

**Mensch en Maatschappij.** 1931.

7—2: Bierens de Haan J. A., Dier en werktuig. — Frets G. P., Kiemvergiften. — Popping H. J., Nederlandsche prehistorische pijlspitsen. — Verbraek A. A., A Het Westland. — 7—3: Cohen R. H., Het blankenvraagstuk in tropisch Queensland. — Mok S., Het arbeidsrecht in zijn maatschappelijke beteekenis. — Postma H., De samenstelling van het gezin in verband met het anti-sociaal gedrag van het meisje. — Wibaut F., Doel en richting van het erfelijkheidsonderzoek bij den mensch.

**Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.** LXI/3 und 4.

Geyer E., Versuch einer neuen graphischen Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses mehrerer Individuen einer Gruppe. — Lukas J., Bericht über die neolithische Station von Maadi bei Kairo.

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien.** LXXIV/1—3.

Fischer Emil S., Ausflug nach der Innern Mongolei 1930.

**Nederlandsch Indië oud en nu. XVI.**

1: Soeroto Noto Raden Mas, De Ontwikkeling van het Volk van Java. — 2: Bertling C. T. Mr., De Minahasische „Waroea“ en „Hockerbestattung“. — Heekeren H. R. van, Hindoemonumenten te Doekoesari.

**Petermann's Mitteilungen. 1931/3—4.**

Samoilowitsch R., Die zweite arktische Forschungsreise auf dem Eisbrecher „Sedow“ 1930. — Filchner W., Das Kloster Kumbum nach meinem zweiten Besuche. — Herrmann A., Die Wohnsitze der Massageten und der Wasserfall des Oxuslaufs. — Wegner R., Die Mojosindianer. Eine Jesuitenmission im 18. Jahrhundert.

**Primitive Man. Vol. III. No. 3 and 4.**

Koppert Vincent A., The Nootka Family. — Copper John M., The Early History of the Family. — Guinard Joseph E., Witiko among the Tête de Boule. — Billiet Francis, Kalingge Riddles. — Claerhoudt Alfonso, An Ibaloi Tale. — Alcalde E., The Culinis and Cullaris of Western Australia.

**Sinica. VI/3.**

Rousselle Erwin, Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China. II. — Die vier Himmelskönige.

**T'oung Pao. XXVII/4—5.**

Pelliot Paul, Sur la légende d'Uyuz-khan en écriture ouigoure.

**Tropisch Nederland.**

III/23: Kesler C. K., De Bevolking van onze West. — Nieuwenhuis A. W., Dr., De Zending en de Beschaving in Indië. — III/24: Capelle H. van, Dr., Van Slavenstaat naar Boschneger-maatschappij. — Nieuwenhuis A. W., Dr., De Zending en de Beschaving in Indië. — III/25: Cappelle H. van, Dr., Van Slavenstaat naar Boschneger-maatschappij. — Nieuwenhuis A. W., Dr., De Zending en de Beschaving in Indië. — III/26: Cappelle H. van, Dr., Van Slavenstaat naar Boschneger-maatschappij. — IV/2: Nieuwenhuis A. W., Dr., Nederland's roeping in Indië.

**University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.**

Vol. XXIV/7: Kelly J. T., The Carver's Art of the Indians of Northwestern California. — Vol. XXIV/8: Cayton A. H., Yokuts-Mono Chiefs and Shamans. — Vol. XXIV/9: Kelly J. T., Yuki Basketry. — Vol. XXIX/1: Strong W. D., Schenck W. E. and Steward J. H., Archaeology of the Dalles. — Deschutes Region. — Vol. XXIX/2: Lowie R. H., A Crow Text, with grammatical Notes. — Vol. XXX: Spier L., Klamath Ethnography.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXVII/3—4.**

Meinhof C., Das Verhältnis der Buschmannsprachen zum Hottentottischen. — Mlaker K., Analekten zur Geschichte Abessinien's. — Zachariae Th., Eine neue Ausgabe des Anekarthasamgraha. — Frauwallner E., Beiträge zur Apohaalehre.

**Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XXI/3.**

Wacke K., Formenlehre der Ono-Sprache (Neuguinea). — Neuhaus P., M. S. C., Sagen über Sonne und Mond. — Aichele Walther, Altjavanische Berufsbezeichnungen.

**Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. VII/1.**

Loon van F. H. G., Die Bedeutung ur-instinktiver Phänomene bei „Primitiven“ und in der Kulturgesellschaft. — Ladyjensky Alexander, Entstehung und Entwicklung des Staates bei den kaukasischen Bergvölkern, II.





**Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:**  
**Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:**

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 30.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker I. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.
  - Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. XIV + 296 SS. (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster.) Preis brosch. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.25.
  - Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
  - Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
  - Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
  - Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
  - L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.
  - Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.
  - Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.
  - Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 1.20.
  - Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft“. 36 SS. Preis Mk. —.60.
  - Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen. 44 SS. Mk. 1.—.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.
  - Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.
  - Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
  - Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
  - Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
  - Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
  - Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I (1930). Mk. 20.—.
- Höltker G.:** Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispielen: „Die afrikanischen Schilde“. 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.

„Jahrbuch von St. Gabriel“, II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.

Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

---

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III<sup>e</sup> session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 7.—; IV<sup>e</sup> session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

# Tirages à part de „Anthropos“ Sonderdrucke aus

- Ahlbrinck W., C. SS. R.:** Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
- Alvarez Father Jose, O. P.:** The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
- Angulo Jaime de:** La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
- Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.:** Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiañ-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
- Avon R. P.:** Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
- Bayer, Dr. Wilhelm:** Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
- Beuchat et P. Rivet:** La Langue Jíbaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
- Birket-Smith, Kaj:** Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
- Breitkopf P. E., S. V. D.:** Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
- Brun, P. Joseph:** Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
- Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
- Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Camboué, P. Paul, S. J.:** Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
- Césard R. P.:** Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
- Chémali, Abbé Béchara:** Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
- Conant Carlos Everett:** The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
- Conzemius Eduard:** Sur les *Garif* ou *Caraites* noirs de l'Amerique Centrale. 20 SS. Mk. 2.—.
- Crooke William:** Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
- Daniel Fernand:** Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
- Darlington H. S.:** The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
- Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.:** Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
- Degeorge J. B.:** Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
- Drei kritische Abhandlungen zum Zweigeschlechterwesen.** (Peekel-Meier-Schmidt.) 175 SS. 44 Abb. Mk. 4.80.
- Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
- Dubois P. H. M., Rév., S. J.:** Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
- Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
- L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
- Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
- Eickstedt Egon, Freih. von:** Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926—1929). 22 SS. 5 Taf. 1 Karte. Mk. 1.60.
- Fabo Fr. P.:** Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
- Friederici Georg:** Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.
- Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.:** Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
- Gilhodes P. Ch.:** La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
- Graebner, Prof. Dr. Fr.:** Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
- Grisward P. J., S. M.:** Notes grammaticales sur la langue des Telei, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
- Grosse, Prof. Dr. E.:** Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
- Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr. Viktor:** Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
- Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert:** Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
- Hestermann Ferdinand, Dr.:** Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
- Hocart A. M.:** Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
- Höltker Georg, Dr. P., S. V. D.:** Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. 63 SS. Mk. 1.80.



- Honigsheim Paul:** Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
- Hörmann K.:** Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung. 6 SS. Mk. 1.—.
- Hornbostel Erich M. v., Prof. Dr.:** Chinesische Ideogramme in Amerika. 8 SS. 1 Abb. Mk. —.60.
- Imbelloni J., Prof. Dr.:** Die Arten der künstlichen Schädeldeformation. 12 Taf., 22 Abb. 30 SS. Mk. 2.30.
- Kern Fritz, Prof. Dr.:** Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.  
— Die Welt worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
- Kirschbaum P. Fr., S. V. D.:** Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60.
- Kolinski Mieczyslaw:** Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik. 5 Taf. 65 SS. Mk. 3.80.
- König Herbert, Dr.:** Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
- Koppelman, Dr.:** Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.  
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.:** Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.  
— Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China. 22 SS. Mk. —.60.  
— Weltgeschichte der Steinzeit. 22 SS. Mk. —.60.
- Kreischgauer, P. Dam., S. V. D.:** Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
- Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
- Lauffer, Prof. Dr. Berthold:** Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.  
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
- Maes J., Dr.:** Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II. 16 SS. 7 Taf. Mk. 3.—.
- Meier Joseph P., M. S. C.:** Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. 63 SS. Mk. 1.20.
- Menghin O.:** Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
- Morice A. G., O. M. I.:** The Great Déné Race, 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
- Mötefindt, Dr. Hugo:** Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
- Mostaert Antoine:** Le Dialecte des Mongols. Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
- Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.:** Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
- Müller R. F. G., Dr.:** Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
- Nimuendajú Kurt:** Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
- Pédrón, Rev. P. M., C. S. Sp.:** L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
- Peekel, P. Gerh., M. S. C.:** Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.  
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
- Perry W. J.:** An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
- Plischke Hans:** Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.  
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Rivet P.:** Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk. —.32.
- Röck Fritz, Dr.:** Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
- Rougier, P. Emmanuel, S. M.:** Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
- Safi M., l'Abbé:** Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.

- Sandschejew Garma:** Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
- Schebesta P. P.:** Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
- Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
- Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo. 16 SS. 3 Taf. Mk. 2.—.
- Die *Efe*-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.
- Die Ituri-Pygmäen-Expedition. 5 SS. Mk. —.80.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.:** Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schmidt, P. Joseph, S. V. D.:** Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
- Schmidt W. P., S. V. D.:** Der Monotheismus der Primitiven. 7 SS. Mk. —.60.
- Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.:** Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
- Schulien P. M.:** Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Schumacher P. P.:** Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
- Schwientek P., S. V. D.:** *Shintô* auf Sado. 103 SS. 2 Doppeltafeln, 4 Taf., 6 Abb. Mk. 5.60.
- Sirelius U. T.:** Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
- Spann-Rheinsch Erika:** Kretische und vorgriechische Sprache. 7 SS. Mk. —.60.
- Sternberg Leo, Prof. Dr.:** The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
- Strub Eugène, P.:** Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
- Tauern Odo D., Dr. †:** Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran. 32 SS. Mk. 3.60.
- Teßmann Günther, Dr.:** Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
- Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Torrend, Rev. F. J., S. J.:** Linkennesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
- Trilles P. H., C. Sp. S.:** Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann:** Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
- Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.:** Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. 9 SS. Mk. —.60.
- Unkrig W. A.:** Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
- Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
- Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
- Negritos of Northern Luzon again (1 Karte). 175 SS. Mk. 6.—.
- Vatter, Dr. E.:** Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
- Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
- La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
- Viaene Ernest et Fernand Bernard:** Contribution à l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
- Volpert P. A., S. V. D.:** Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
- Walk L., Dr.:** Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
- Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
- Wanger W.:** The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
- Winthuis P. J., M. S. C.:** Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
- Wölfel D. J., Dr.:** Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
- Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln. 14 SS. Mk. —.60.
- Wulff K., Dr.:** Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
- Zumoffen P. G., S. J.:** La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
- Zuure P. B.:** *Immāna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
- Zyhlarz Ernst, Dr.:** Das meroitische Sprachproblem. 57 SS. Mk. 3.20.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

- Breuil, l'Abbé H.:** Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
- Christian, Prof. Dr. V.:** Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
- Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm:** Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
- Drexel Albert:** Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
- Gahs, Prof. Dr. A.:** Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
- Höltker, P. Georg, S. V. D.:** Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
- Honigsheim Paul:** Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80.
- Hornbostel, Erich M. v.** Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
- Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.:** Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoschapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
- Müller, P. Franz, S. V. D.:** Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
- Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.:** Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
- Nordenskiöld Erland:** Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
- Oyarzún, Dr. Aureliano:** Los aborígenes de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
- Planert, Dr. Wilhelm:** Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
- Rivet P.:** Relations commerciales précolumbiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
- Schebesta P. P., S. V. D.:** Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
- Schulien P. M., S. V. D.:** Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
- Schumacher, P. Peter:** Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
- Tastevin, Rev. P. C.:** Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann:** Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
- Trombetti, Prof. Dr. Alfredo:** I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
- Uhlenbeck, Prof. C. C.:** Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
- Walk L., Dr. theol. et phil.:** Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
- Wanger W., Benefiz.:** Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
- Wölfel, Dr. Dominik Josef:** Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.
-






Ein Nachschlagewerk  
braucht jeder moderne Mensch -

aber ein  
**"Brockhaus"**  
müßes sein!

Verlangen Sie unverbindlich Prospekte in einer  
Buchhandlung

F. A. Brockhaus, Leipzig C1, Querstr. 16





# Warum ist der Himmel blau?

Warum ist der Himmel im Gebirge blauer als in der Ebene? Warum über der freien Natur blauer als über den großen Städten? Ein jeder von uns hat sich darüber sicher schon einmal Gedanken gemacht. Der soeben erschienene 8. Band des „Großen Brockhaus“<sup>1</sup> gibt uns unter dem Stichwort „Himmelsfarbe“ Auskunft darüber, knapp und klar, ohne jede unnötige Breite und doch erschöpfend, wie wir es eben bei einem „Brockhaus“ gewöhnt sind. Der neue Band umfaßt alle Stichwörter, die mit dem Buchstaben *H* beginnen, und wir finden eine große Anzahl von Artikeln, die unsere besondere Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen. Das erste Hochhaus in Amerika wurde bereits im Jahre 1883 erbaut, gegenwärtig haben wir in USA. über 4788 Gebäude mit mehr als 10 Stockwerken, davon 377 mit über 20 Stockwerken. Die zu diesem Artikel gehörende Tafel zeigt uns die berühmtesten Hochhäuser der Welt und gibt gleichzeitig einen Einblick in die Technik des Hochhausbaues. Wenige Seiten weiter stoßen wir auf den Artikel „Hochstationen“ mit einer Übersicht über die bekanntesten meteorologischen Hochstationen, aus der wir ersehen, daß die höchste Wetterwarte der Welt in Bolivien liegt (4920 *m*), während sich die höchste Wetterwarte in Europa auf dem Monte Rosa in 4560 *m* Höhe befindet. Tierfreunde werden an Bildtafeln „Hunde“ (55 Abbildungen) ihre helle Freude haben, der dazu übersichtliche Artikel (10 Spalten Text) gibt uns nicht nur eine ausführliche Klasseneinteilung (über die Stammesgeschichten unseres vierbeinigen Freundes können wir recht interessante Einzelheiten unter „Haustiere“ nachlesen), sondern auch Angaben über Hundezucht, Hundedressur oder Hundekrankheiten, ein neuer Beweis, daß der „Große Brockhaus“ kein trockenes wissenschaftliches Werk ist, sondern in enger Verbundenheit mit der Praxis für das tägliche Leben geschaffen worden ist. Auf eine andere wichtige Eigenschaft des „Großen Brockhaus“ sollte immer von neuem hingewiesen werden: die unbestechliche Sachlichkeit, mit der er über alle Dinge berichtet, die für den Menschen von heute von Wichtigkeit sind. Dies trifft vor allem in politischer und konfessioneller Hinsicht zu. Der Verlag schrieb dazu einmal: „Der Große Brockhaus will keiner Partei dienen, er will nicht richten, sondern berichten. Strittige Ansichten, deren ja zur Genüge vorhanden sind, werden nicht so oder so entschieden, sondern unbefangen nebeneinander gebucht.“ In welch hohem Maße dieses Ziel erreicht wurde, das zeigen die vorliegenden acht Bände, und der selbständig denkende Mensch, der gewöhnt ist, Anschauungen und Meinungen nicht unesehen zu übernehmen, sondern sich selbst sein Urteil zu bilden, kann mit Genugtuung feststellen, daß es eine Stelle gibt, die ihm in vorurteilsfreier und objektiver Weise die Unterlagen hierzu vermittelt. In diesem Sinne wird der „Große Brockhaus“ zu einem schönen Sinnbild der guten deutschen Eigenschaft, die — in besonderer Anwendung — ihren Ausdruck findet in der Inschrift unter dem Bild Kaiser Lothars im Römer zu Frankfurt:

Mit Urteil sprechen gar nicht eile,  
Bis du gehört hast beide Teile.

---

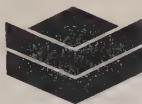
<sup>1</sup> „Der große Brockhaus“, Band 8 (*H—Hz*), 796 Seiten, mit vielen Abbildungen und Karten, in Ganzleinen GM. 26.— (bei Umtausch eines alten Lexikons lt. Sonderbedingungen GM. 23.50).



# **SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION**

**(UNIVERSITY OF LONDON).**

**FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.**



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern method in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telegu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

## **LIBRARY.**

The Library of the School contains upwards of 67,000 books, 5200 pamphlets and 490 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

## **BULLETIN.**

The Bulletin of the School of Oriental Studies price 6/- per part. is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,  
**Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.**



**Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.**

*Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.*

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies  
and the Universities are kept in Stock.

**SOME RECENT PUBLICATIONS.**

**GŪI U CHAUGĀN YĀ  
HĀLNĀMA-I-'ĀRIFĪ**

(THE BALL AND THE POLO STICK: OR, BOOK OF ECSTASY)  
PERSIAN TEXT. BASED ON A COLLATION OF FOURTEEN MSS.

EDITED BY

**R. S. GREENSHIELDS.**

Demy 8vo, cloth, pp. 32.

Price 3s. 6d.

Paper covers. „ 2s. 6d.

**RUBAIYAT OF HEART'S  
DELIGHT**

AND OTHER POEMS OF HAFIZ-UD-DEEN MAHOMED ISFAHANI.

TRANSLATED FROM THE PERSIAN BY

**MAURICE P. HANLEY.**

Cr. 8vo, cloth, pp. 47.

Price 3s. 6d.

**CRUMP (BASIL).** EVOLUTION: As outlined in the Archaic Eastern Records.  
Compiled and annotated by Basil Crump (of the Middle Temple, London).  
With 13 illustrations.

8vo, half bound boards, pp. X, 192.

Price 5s.

**WADDELL (L. A.)** PHŒNICIAN ORIGIN OF BRITONS, SCOTS AND  
ANGLO-SAXONS: Discovered by Phœnician and Sumerian inscriptions  
in Britain, by Pre-Roman Briton coins and a mass of new history. With  
over 100 illustrations and 4 maps. 3rd edition.

8vo, cloth, pp. XXVI, 450.

Price 7s. 6d.

**LATEST CATALOGUE ISSUED:** BIBLIOTHECA ORIENTALIS XXXIII. Catalogue  
of New and Second-hand books on the Languages, Literature, People,  
History, and Geography of the Far East. (Gratis on application.)

**LUZAC & CO.**

**Oriental and Foreign Booksellers**

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London;  
Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of  
Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

**46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.**

(Opposite the British Museum.)

# KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

MITTEILUNGEN AUS DEN  
DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT,  
VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

**Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Aus-  
land Mk. 14.50.**



Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten  
des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

**Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Ge-  
heimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck,  
Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft Paul  
Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

*Probenummern kostenlos.*



Bestellungen bitte zu richten an den

**VERLAG BERLIN W 35,  
POTSDAMERSTRASSE 97.**

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-  
Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung  
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

# ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

*Jahresbibliographie und Bericht über die völker-  
kundliche Literatur.*

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD,  
H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN,  
F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

**M. HEYDRICH, Dresden.**

Der „Ethnologische Anzeiger“ gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weitverstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalia etc.

Bd. I. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1924 und 1925. Referate und laufende Mitteilungen. 510 Seiten und 4 Tafeln. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40,—.

Bd. II. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927. Referate und laufende Mitteilungen. Heft 1—6. 616 Seiten mit 13 Tafeln. Preis zusammen Mk. 56.60. Heft 7 befindet sich im Druck.

Inhalt von Bd. II, Heft 6 (erschienen Mai 1931):

Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927: Sibirien (Schluß). — Mongolei. — Tibet. — Ostturkestan. — Ostasien. — China. — Japan. — Formosa. Ryukyu. — Südostasien  
Referate: Allgemeine Völkerkunde. Ozeanien.

Berichte und Mitteilungen: Eickstedt, Freih. v.: Ergologische Beobachtungen bei Mundariern und Altdrawiden. Sechster ethnographischer Bericht der Deutschen Indien-Expedition. (Mit 2 Tafeln und 1 Kartenskizze). — Expeditionen, Ausstellungen usw. — Heydrich, M.: Ethnologie und internationale Kongresse. — Personalia.

Bd. III. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1928 bis 1930. Referate und Mitteilungen.  
In Vorbereitung.

Prospekte über den „Ethnologischen Anzeiger“ in deutscher und englischer Sprache werden Interessenten gerne kostenlos abgegeben.



# Historische Zeitschrift

Begründet von Heinrich von Sybel.

Herausgegeben von Friedrich Meinecke und Albert Brackmann.

Jährlich 2 Bände, in je 3 Heften.

Bezugspreis für den Band (3 Hefte) Mk. 25.—, Einzelheft Mk. 8.50.

Jeder Band umfaßt etwa 700 Seiten.

Für die Bezieher der Zeitschrift, Beihefte zu ermäßigten Preisen.

Probabogen und ausführlicher Prospekt kostenlos.

## Beihefte der Historischen Zeitschrift.

(Bezieher der Historischen Zeitschrift erhalten auf die angegebenen Preise einen Nachlaß von 15 Prozent.)

- Heft 1: Baron, Hans: **Calvins Staatsanschauung** und das konfessionelle Zeitalter. 130 S. 8°. 1924. Mk. 3.70.
- Heft 2: Troeltsch, Ernst: **Die Bedeutung des Protestantismus** für die Entstehung der modernen Welt. 5. Aufl. 103 S. 8°. 1928. Geb. Mk. 5.50.
- Heft 3: Precht, Hans: **Englands Stellung zur deutschen Einheit 1848—1850**. 192 S. 8°. 1925. Mk. 5.50.
- Heft 4: Erman, W.: **Der tierische Magnetismus in Preußen** vor und nach den Freiheitskriegen. 128 S. 8°. 1925. Mk. 4.80.
- Heft 5: Hölzle, E.: **Die Idee einer altgermanischen Freiheit** vor Montequieu. 118 S. 8°. 1925. Mk. 5.—.
- Heft 6: Masur, Gerh.: **Rankes Begriff der Weltgeschichte**. 141 S. 8°. 1926. Mk. 5.30.
- Heft 7: Vignier, Fritz: **Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus** (Möhler, Diepenbrock, Döllinger). 200 S. 8°. 1926. Mk. 8.50.
- Heft 8: Stolberg-Wernigerode, Otto Graf zu: **Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode, ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilhelms IV.** 144 S. 8°. 1926. Mk. 5.50.
- Heft 9: Hoffmann-Linke, Eva: **Zwischen Nationalismus und Demokratie. Gestalten der franz. Vorrevolution**. 324 S. 8°. 1927. Mk. 9.50.
- Heft 10: Below, G. v.: **Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters**. 167 S. 8°. 1927. Mk. 7.—.
- Heft 11: Voßler, Otto: **Mazzinis politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit**. 94 S. 8°. 1927. Mk. 4.—.
- Heft 12: Bein, Alex.: **Die Staatsidee Alexander Hamiltons in ihrer Entstehung und Entwicklung**. 191 S. 1 Taf. 8°. 1927. Mk. 8.—.
- Heft 13: Leusser, Herm.: **Ein Jahrzehnt deutsch-amerikanischer Politik (1897—1906)**. 114 S. 8°. 1928. Mk. 5.—.
- Heft 14: Walser, Fritz: **Die politische Entwicklung Ulrichs von Hutten während der Entscheidungsjahre der Reformation**. 143 S. 8°. 1928. Mk. 6.—.
- Heft 15: Simon, Ernst: **Ranke und Hegel**. 220 S. 8°. 1928. Mk. 7.—.
- Heft 16: Erben, Wilh.: **Kriegsgeschichte des Mittelalters**. 144 S. 8°. 1929. Mk. 7.50.
- Heft 17: Voßler, Otto: **Die amerikanischen Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen**. Untersucht an Thomas Jefferson. 201 S. 8°. 1929. Mk. 8.50.
- Heft 18: Ruth, Paul Hermann: **Arndt und die Geschichte. Ein Beitrag zur Arndt-Forschung und zur Problemgeschichte des Historismus vornehmlich bis zum Ende der Befreiungskriege**. 216 S. 8°. 1930. Mk. 8.—.
- Heft 19: Geyer, Fritz: **Makedonien bis zur Thronbesteigung Philipps II.** 155 S. 8°. 1930. Mk. 7.80.
- Heft 20: Gilbert, Felix: **Johann Gustav Droysen und die Preußisch-Deutsche Frage**. 154 S. 8°. 1931. Mk. 7.20.

R. Oldenbourg, München 32 und Berlin.

# Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

## NEUERSCHEINUNGEN:

### Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

Band XIX, 1: Carl Meinhof, Die libyschen Inschriften. RM 6.—.

### Bibliotheca Islamica:

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von H. Ritter.

Band II: *a d - D ā n ī* Abū 'Amr 'Uṣmān Ibn Sa'īd: Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen. (*Kitāb at toisīr fi l-qir'āt as-sab'*.) Herausgegeben von O. Pretzl. RM 12.—.

### Mahler, Eduard:

Vergleichungstabellen der persischen und christlichen Zeitrechnung. Leicht kartoniert RM 2.—. Ohne Umschlag RM 1.60.

Bereits früher ist erschienen:

### Wüstenfeld-Mahler:

Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung. 2. Auflage. Neu redigiert sowie mit einem Anhang „Das türkische Sonnenjahr“ erweitert und herausgegeben von Eduard Mahler. RM 4.50.

Dasselbe mit den Vergleichungstabellen der persischen und christlichen Zeitrechnung. RM 6.—.

In Vorbereitung befinden sich und erscheinen in Kürze:

### Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

Band XIX, 2: G. Bergsträsser, Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's bibliographischen Schriften.

Band XIX, 3: O. Spies, Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte.

### Bibliotheca Islamica:

Band III: *I b n I j ā s* al-Ḥanafī Muammad Ibn Aḥmed: Chronik von Ägypten (*badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr*), Band IV (906–921=1500–1505) herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim von P. Kahle und M. Mustafa. 1931. Preis ca. RM 20.—.

Band IV: *a n - N a u b a ḥ t ī* Abū Muḥammed al-Ḥasan Ibn Māsā: Die Richtungen in der Š'r'a (*Kitāb fiḥi maḍāhib firaq ahl alimāma wa-asmā'uha*) herausgegeben von H. Ritter. 1931. Preis ca. RM 12.—.

Band V: *a d - D ā n ī* Abū 'Amr 'Uṣmān Ibn Sa'īd: *kitāb al-muqni' fī ma'rifat ḥaṭṭ maṣāḥif al-amṣār*, herausgegeben von O. Pretzl.

Band VI: *a s - Ṣ a f a d ī* Ṣalāḥ addīn Ḥālī Ibn Aibek: *al-wāfī bi l-wafajāt*, herausgegeben von H. Ritter. Bd. I.

Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug durch F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstraße 16, eine Preisermäßigung von 20 Prozent.

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT  
in Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.



Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig C 1, Liebigstraße 6.

---

E. HAENISCH

# Lehrgang der chinesischen Schriftsprache

2 BÄNDE.

Band I: Textband. 150 Übungsstücke. 1929. 8°. III, 162 Seiten.  
Brosch. RM 7.—, Lwd. RM 10.—.

Band II: Vorwort, Zeichentafeln, ausführliche Noten, Grammatischer  
Abriß, Übersetzung, Wörterverzeichnis, Literaturübersicht. 1931. 8°.  
Brosch. RM 15.—, Lwd. RM 18.—.

## AUS DEM VORWORT:

Ein einziges eigentliches Lehrbuch der Schriftsprache hat die Sinologie bisher hervorgebracht: J. L. BULLOCK, *Progressive exercises in the Chinese written Language*. Es ist ein an sich gediegenes Buch, aber mit seinen hauptsächlich den Klassikern entnommenen Einzelsätzen zu wenig lebendig und nicht die richtige Schulung für die Literatursprache. Als geeigneter stellt sich schon das unlängst erschienene: *Introduction to Literary Chinese* von I. BRANDT dar, mit seinen sehr brauchbaren Übungsstücken, das aber, da es schließlich doch auch praktische Ziele im Auge hat, zu früh zur modernen Aktensprache abbiegt. Gegenüber diesen bisherigen Versuchen scheint uns als der für den europäischen Studenten gegebene und den besten Erfolg versprechende Weg den Lehrgang der chinesischen Schulen zu benutzen, mit einer gewissen Anpassung an unsere Bedürfnisse. Auch der chinesische Schüler muß seine Schriftsprache erst eigens erlernen. Und zwar erlernt er sie eben nicht von der gesprochenen Sprache aus, etwa mittels geschriebener Umgangssprachentexte, sondern durch selbständiges Studium. Früher ging das mit einfachem unverstandenen Auswendiglernen von Literaturwerken vor sich. Die Überfüllung des Lehrplanes im neuen chinesischen Schulwesen zwang hier zur Methode und förderte treffliche Einführungsbücher, denn in einem Vierjahrskursus muß dem chinesischen Schüler eine elementare Übung in der Literatursprache bei einer Verwendung von fast 4000 Zeichen vermittelt werden. Die Bücher bestehen lediglich aus ausgewählten kurzen und einfachen erzählenden und beschreibenden Stücken hauptsächlich der Musterliteratur. Die Erklärungen bleiben dem Lehrer überlassen.

Da wir bei uns im Rahmen des akademischen Unterrichts für eine Einführung höchstens zwei Semester bei drei bis vier Wochenstunden zur Verfügung haben, kann es sich bei Benutzung der chinesischen Lehrbücher nur um eine Auswahl ihres Stoffes handeln. Diese Auswahl ist für den vorliegenden Lehrgang in der Weise getroffen worden, daß in der Hauptsache erzählende Abschnitte aus der Geschichtsliteratur berücksichtigt wurden, daneben Beschreibungen, meist geographischen Inhalts, auch einige Stücke aus den Klassikern. Alles rein chinesische Stoffe. Mit 150 Übungsstücken schien die Grenze dessen erreicht, was in der gegebenen Zeit zu erledigen ist. Die Stücke bieten über 1500 der gebräuchlichsten Zeichen, daß auch manche weniger gangbare darunter sind und einige wichtige fehlen, ließ sich nicht vermeiden. Als wesentlich erschien es, den Text der Lesestücke nicht im Typensatz, sondern in der dem Anfänger viel verständlicheren Normalschrift, im Reproduktionsverfahren nach der chinesischen Vorlage, zu bieten. — Einige störende handschriftliche Einfügungen mußten dafür an Stellen in Kauf genommen werden, wo Abbildungen den Zusammenhang unterbrechen und einen Abdruck der Vorlage unmöglich machten. — Besonderer Wert wurde auf den erklärenden Teil gelegt, der, auf jahrelanger Unterrichtserfahrung beruhend, alle nötigen Bemerkungen bieten soll, die der Lehrer zu liefern hätte. Durch diese Erklärungen sowie die beigegebene Übersetzung der Lesestücke vermag das Buch schließlich, wie zu hoffen steht, auch den Lehrer zu ersetzen, wo er fehlt. Der zusammenfassende grammatische Abriß ist für eine Sonderstunde des zweiten Semesters gedacht. Das Wörterverzeichnis, nicht als „Wörterbuch“ zu betrachten, erschien notwendig. Neben der Durchnahme des Buches sollten dort, wo ein chinesischer Helfer vorhanden ist, besondere Aussprache- und Schreibübungen einhergehen. Vom zweiten Semester ab könnte mit Versuchen zur schriftlichen Rückübersetzung und zur Bildung von abgeänderten Sätzen, natürlich nur einfacher Art, aus dem Deutschen ins Chinesische begonnen werden. Auch zur Unterlage für einfache Konversationsübungen eignen sich die Übungsstücke. Der Zweck des Buches aber ist, wie gesagt, einzig und allein erste Schulung, auch zum Selbstunterricht, für das selbständige Lesen der Literatur.







COLLECTION INTERNATIONALE DE MONOGRAPHIES LINGUISTIQUES  
BIBLIOTHÈQUE LINGUISTIQUE

# -ANTHROPOS-

LINGUISTISCHE BIBLIOTHEK

INTERNATIONALE SAMMLUNG LINGUISTISCHER MONOGRAPHIEN

HERAUSGEBER: PP. WILHELM SCHMIDT UND GEORG HÖLTKE, S. V. D.

---

**Tome I Band:**

P. FR. VORMANN, S. V. D., und P. WILH. SCHARFENBERG, S. V. D.: Die Monumbo-Sprache. Grammatik und Wörterverzeichnis. 252 SS. Preis RM 8.—.

**Tome II Band:**

P. A. GRIGNARD, S. J.: An Oraon-English Dictionary. 697 SS. Preis RM 20.—.

**Tome III Band:**

P. A. MOREIRA, S. J.: Grammatical Notices of the Sena Language. Vergriffen.

**Tome IV Band:**

P. DR. G. ROYEN, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis RM 40.—.

**Tome V Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. (Die Eigenart der chinesischen Sprache.) Erster Teil. XXXIII + 509 SS. Preis RM 13.60.

**Tome VI Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Zweiter Teil. Erscheint im Sommer 1931.

**Tome VII Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Dritter Teil. In Vorbereitung.

**Tome VIII Band:**

Rev. JAMES WILLIAMS: Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. Erscheint im Herbst 1931.

**Tome IX Band:**

P. A. G. MORICE, O. M. I.: The Carrier Language (Déné Family). Unter der Presse.

Bestellungen sind zu richten an:

Administration des „ANTHROPOS“, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

---

**Wir kaufen zurück:**

**„Anthropos“, Bd. II (1907) bis V (1911)**

---

Angebote bitte zu richten an die  
Administration des „Anthropos“,  
**St. Gabriel-Mödling** bei Wien  
(Österreich).

**Nous désirons racheter:**

**«Anthropos», Vol. II (1907) à V (1911)**

---

Adresser les offres à l'Administration  
de l'«Anthropos», **St. Gabriel-Mödling**  
près Vienne (Autriche).



**Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:**

42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

**Die Mitarbeiter** beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle** auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir:** 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

**Les collaborateurs** ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction** prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:**

42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

**Contributors** receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

**For all information** regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**For all information** regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**Man abonniert:**      **For subscriptions address:**      **On s'abonne:**

**In Österreich und Deutschland** bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**En France** chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

**In Belgique en Nederland** bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainslaan 127, Brussel.

**In England:** Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

**In Italia** presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33 A.

**W Polsce:** Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

**In United States and Canada:** Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

**En Argentina, Uruguay y Paraguay:** Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

**Brazil:** Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

**En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:** Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

---

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.